LECTOR AURELIA BATAL
TEHNOREDACTOR GHEORGHE POPOVICI
APĂRUT 1984 BUN DE TIPAR 28. 02 84
COLI TIPAR 17, 50
TIPARUL EXECUTAT SUB COMANDA NR. 649 la
ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ „13 DECEMBRIE 1918"
STR. GRIGORE ALEXANDRESCU NR. 89-97 BUCUREȘTI,
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

Anton Dumitriu

ALÉTHEIA

Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică

BIBLIOTECA
Mitropolitului
ANTONIE
PLAMADEALA

1984
Editura Eminescu
BUCUREȘTI, PIAȚA SCÎNTEII, 1

Coperta
de Constantin Gheorghiu Enescu

Tabla de materii

Un cuvînt înainte 7
I. Cele două necunoscute ale problemei 13
II. *Forma mentis* 26
III. Condiția umană 40
IV. *Philosophía akerdés* 57
V. *Orthótes tōn onomáton* 66
VI. *Mȳthos și Lógos* 83
VII. Filosofia grecească 110
VIII. În căutarea definiției filosofiei grecești 122
IX. Principiul cunoașterii 130
X. *Philía sophías* 149
XI. *Meléte thanátou* 162
XII. *Theoría toū óntos* 177
XIII. *Theoría tēs aletheías* 220
XIV. *Anámnesis* 246
XV. *Eleutheria* 262
Un cuvînt de încheiere 272

Un cuvînt înainte

BIBLIOTECA
Mitropolitului
ANTONIE
PLAMADEALA

Lucrarea de față poate fi considerată ca o continuare a lucrărilor eseistice pe care le-am publicat anterior. În *Philosophia Mirabilis* (1974) am încercat să arăt că scopul filosofiei la origine, în Grecia antică, era să realizeze o anumită stare, un anumit mod de „a fi" care, treptat, s-a transformat într-un mod de „a spune", fără să-și piardă însă idealul inițial. În *Cartea întîlnirilor admirabile* (1981) am putut urmări evoluția unor personaje, ca Ulysse, Orfeu, Socrate ș.a., în căutarea aceleiași realizări. Lucrările menționate au avut un „prolog", eseul mai vechi *Orient și Occident* (1943), și dacă pot spune așa, și o „prefață", articolul meu *Marea ignoranță (Revista de filosofie,* nr. 2, 1936).

Mi s-a părut că idealul urmărit de filosofia grecească trebuia lămurit mai de aproape. El ar putea fi concentrat într-o formulă mai mult sau mai puțin literară, spunînd că este vorba de „căutarea absolutului", sau, cum spune Goethe în *Faust,* „să năzuiești spre cea mai înaltă existență". Grecii, care ne interesează în special în această lucrare, au făcut o serie de afirmații în legătură cu acest ideal pe care l-au legat intrinsec de ideea de „adevăr".

Adevărul a fost căutat pretutindeni și în toate culturile care s-au dezvoltat pe glob și astfel, în mod firesc, s-a pus și problema generală a naturii acestui concept. „Ce este adevărul?" este o întrebare care apare de-a lungul secolelor, în China, în India, dar mai ales în Grecia. Pentru toți cei care caută o dezlegare a enigmaticei existențe umane, ca și a existenței în general, întrebarea capătă o importanță fundamentală. Și se reeditează înaintea noastră teribila scenă, din pretoriul roman, cînd procuratorul, puternic și sigur de el, întreabă sfidător: *Quid est veritas?* Această întrebare conține în ea însăși întreaga dramă a omului, a inteligenței.

Nici lumea modernă nu s-a eliberat de această problemă. Deși a făcut din adevăr un obiectiv pe care-l pot atinge numai științele, trebuie să recunoaștem că discuțiile despre ceea ce este conținutul exact al acestui concept nu au încetat și au fost emise opinii foarte variate, mai apropiate sau mai depărtate unele de altele.

*

În ultimul secol au fost depuse eforturi excepționale în domeniul arheologiei spirituale în lumea antică, s-au făcut excavări în trecutul cel mai îndepărtat al gîndirii vechilor popoare, și s-au determinat unele linii directoare ale evoluției ei în decursul istoriei. Rezultatele au fost concretizate într-un număr foarte mare de lucrări închinate credințelor arhaice nu numai din Grecia antică, ci și din alte părți ale lumii, examinîndu-se extrem de minuțios chiar și credințele popoarelor numite „primitive". Aceste eforturi au fost făcute în scopuri bine determinate. Ele au încercat să stabilească o legătură între sistemele de categorii mentale ale unor popoare și structurile sociale respective, sau între aceste categorii și organizațiile religioase. În acest sens se pot cita lucrările lui Marx și Engels (dintre care *Originea familiei, a societății private și a statului* este cel mai bine cunoscută), J. G. Frazer, E. Durkheim, R. Lowie, K. Th. Preuss, R. Thurnwald, E. B. Tylor, B. Malinowski, S. Freud, L. Lévy-Bruhl, Cl. Lévi-Strauss etc., etc. Dar pentru a sesiza ideea de adevăr aparținînd unui anumit univers de gîndire, datele informaționale trebuiesc articulate într-un sistem principial specific, în care această idee trebuie să fie luminată dinăuntrul acestui univers, altminteri riscăm să ordonăm ideile unei epoci după rigorile mentalității moderne, și atunci este evident că ceea ce este esențial în epoca considerată rămîne exterior cercetării noastre.

Un singur cercetător contemporan a încercat, printr-o analiză originală, să se apropie de anumite concepții grecești, și în special de conceptul grecesc de adevăr — *alétheia*, ținînd seama de ceea ce au putut depozita înșiși grecii în acest termen. Acesta este filosoful german Martin Heidegger. Încă din celebra lui lucrare *Sein und Zeit* (1927), el a pus problema adevărului în cu totul alți termeni decît cercetătorii contemporani și de aceea analiza noastră îi va acorda întreaga atenție ce i se cuvine.

Noi nu vom urma însă nici unul din drumurile parcurse de cercetările de pînă acum, și nu vom subordona investigația noastră nici unuia din scopurile ce și-au propus cei ce s-au ocupat de această problemă. Modul nostru general de cercetare va consta din a-i lua pe greci în serios, chiar atunci cînd afirmațiile lor apar astăzi ca puerile și primitive. Pentru aceasta vom accepta textele lor fără a le tria, și vom încerca să citim astfel și ce nu s-a citit. La baza cercetării noastre va sta deci principiul că trebuie să-i înțelegem pe greci prin propria lor modalitate de gîndire, pentru a ajunge la viziunea lor despre adevăr și nu la viziunea noastră despre viziunea lor. Într-un cuvînt, vom încerca să gîndim ca ei.

*

O astfel de cercetare este oarecum complicată de faptul că în Grecia antică au existat diverse perioade sau cicluri încheiate, care sînt cunoscute și mai puțin decît ciclul propriu-zis istoric. Știm că înainte de mileniul al II-lea î.e.n., unele populații, care locuiau în Grecia de astăzi, au produs cultura myceniană cu centrele cele mai importante la Mycene, Argos și Pylos. Limba acestei culturi, limba greacă, cum s-a descoperit recent, era scrisă într-un alfabet silabic (ceea ce s-a numit *linearul B*). Desigur, greaca myceniană nu putea fi aceea a lui Homer, și cu atît mai puțin aceea a lui Platon, sau a alexandrinilor. După războiul troian, cultura myceniană dispare și urmează cîteva secole în care nu mai știm nimic, după care cultura grecească renaște sub o altă formă, o dată cu Homer (probabil sec. al IX-lea î.e.n.) și Hesiod (sec. al VIII-lea î.e.n.). Istoricii cred că această nouă cultură împrumută alfabetul de la fenicieni, alfabet care nu mai este silabic, ci reprezintă grafic fiecare sunet al limbii. Este perioada istorică în general cunoscută ca epoca ce avea să conducă la democrația atheniană și la gloria filosofiei și literaturii din secolul al VII-lea î.e.n. și pînă în secolul al IV-lea î.e.n., adică de la Thales și pînă la Aristotel.

Dar oricît de diferite și de puțin cunoscute ar fi aceste perioade, totuși între ele există o unitate pe care o face tradiția. Pantheonul grec este același, mythurile utilizate de marii tragici sau chiar de filosofi se referă la fapte și întîmplări din epocile anterioare, epoca istorică nu s-a desprins de epoca de dincolo de istorie, ea nu s-a înstrăinat de trecutul ei. Există, astfel, o unitate a gîndirii grecești, care este firul con-

ducător al Ariadnei în labirintul atîtor idei, idei care, chiar atunci cînd par că se opun, se completează. Această unitate, pe care o vom sublinia tot timpul, sub diverse aspecte, va fi unul din elementele care ne vor ajuta în investigația noastră. În baza ei vom deduce o serie de alte elemente directoare care alcătuiau liniile de forță ale gîndirii grecești. Grație acestor factori intelectuali comuni vom căuta să înțelegem cum gîndeau grecii și ce înțelegeau ei prin unele afirmații care dau loc astăzi la interpretări controversate.

*

Pentru a încerca să aflăm ce era *alétheia* în concepția vechilor greci am străbătut un drum destul de lung, trebuind să restabilim o serie de concepte și metode specifice mentalității lor: concepția lor despre condiția umană; teoria ciclurilor umane; *mythos*-ul ca metodă și idee; etymologia specifică lor numită *orthótes tōn onomáton;* scopul filosofiei; ideea de *lógos* etc. Pornind de la aceste idei de bază ale funcției intelectuale, am căutat să examinăm unele probleme care s-au ridicat pe parcursul cercetării noastre. Uneori am făcut chiar unele aplicații *ad hoc,* dacă ele erau îngăduite de natura problemelor ridicate. Am căutat, astfel, să gîndim o dată cu vechii greci și să eliminăm, pe cît este posibil, judecățile de valoare. De fapt, am întreprins cercetarea noastră asupra adevărului lumii grecești, fiindcă ea ne este cea mai apropiată dintre culturile antice, și întrucît o serie de idei ale contemporaneității își găsesc sursa în antica Helladă, chiar în forma lor de astăzi. Am socotit, astfel, că adevărul fiind, în fond, un „ideal", importanța cercetării istorico-hermeneutice are și o altă față: sensul profund pe care-l avea *alétheia* în lumea grecească ar putea constitui un îndemn la aprofundarea propriilor noastre idealuri.

A.D.

Notă

Această lucrare datorește foarte mult prieteniei și colegialității ce mi-au arătat profesorul Louis Vax de la Universitatea din Nancy, regretatul profesor Jules Prussen de la Centrul Universitar din Luxembourg, și profesorul P.-C. Courtès de la Universitatea din Toulouse, care, cu o mare generozitate, mi-au procurat o parte însemnată din bibliografia necesară acestui studiu. Îmi este plăcut să le exprim aici întreaga mea gratitudine.

Ca și în celelalte lucrări, de cel mai mare ajutor mi-a fost colaborarea soției mele Lydia, a cărei muncă necruțată a adus *Alétheia* la forma ei de publicare.

I

Cele două necunoscute ale problemei

Această lucrare își propune să cerceteze conceptul de adevăr în filosofia grecească. Dintr-o dată s-au și pus două probleme, care trebuiesc lămurite în prealabil: Există un „adevăr" specific filosofiei grecești? Există o „filosofie specific grecească"? Nu apare oare evident că adevărul este și trebuie să fie același, în conținutul lui, pretutindeni și întotdeauna — astăzi, acum trei mii de ani sau peste alte milenii? Să considerăm de exemplu o teoremă matematică, teorema lui Pythagora: suma pătratelor catetelor unui triunghi dreptunghi este egală cu pătratul ipotenuzei. Ea a fost adevărată în secolul al VI-lea î.e.n., este valabilă în secolul al XX-lea, și va fi și în secolele viitoare. Același lucru îl putem afirma despre orice teoremă de geometrie, aritmetică etc. cu condiția să se păstreze cadrul axiomatic dat.

Constatarea este incontestabilă, dar nu acesta era obiectul întrebării noastre. Prin însăși formularea ei, ea implică cercetarea naturii conceptului de adevăr. Există desigur adevăruri indiscutabile, dintre care cele matematice sînt exemplele cele mai sigure, deci adevărul există. Dar ce conținut conceptual are această idee pe care o numim „adevăr" și care apare ori de cîte ori formulăm, cum am văzut, o teoremă de matematică? Ce este discutabil în această chestiune, o dată ce toată lumea, de acum și de altădată, a recunoscut existența adevărului, și mai cu seamă a unuia și aceluiași adevăr? Aici s-a și schimbat accentul problemei, care nu mai cade pe același punct. A recunoaște valabilitatea unui adevăr și a ști ce este adevărul sînt două chestiuni deosebite.

Într-o primă considerare a problemei, vom spune că, în termenii mentalității contemporane, prima chestiune „este sau nu valabil un lucru?" este de ordin științific; iar a doua

chestiune „ce este ceea ce este valabil?" este de ordin filosofic. Cele două probleme s-au separat, și problema „ce este adevărul" a fost preluată de filosofie. Așadar, înainte de a trece la problema noastră „ce era adevărul la greci", trebuie să lămurim conceptele de adevăr și de filosofie în general.

Să vedem mai întîi ce este adevărul în concepția unora dintre cei mai însemnați filosofi europeni.

Plecînd de la unele afirmații ale lui Aristotel, care după cum știm a influențat temeinic modul de a gîndi al filosofiei occidentale, scolasticii au definit adevărul prin formula binecunoscută *adaequatio rei et intellectus* — o adecvare a intelectului la real. Filosofii de mai tîrziu au vrut să depășească această formulă prin diverse explicații.

Pentru Descartes [1], adevărul constă în claritatea și evidența a ceea ce este gîndit. Ideile „clare și distincte" ale luminii naturale *(lumen naturale)* au o garanție în ele însele, iar această garanție este garantată de *veracitas Dei*, ființa supremă, care prin natura ei nu ne poate înșela.[2]

Spinoza, cartesian în concepția lui generală, menținînd conceptul de adevăr preluat de la Descartes, îi dă o formulare proprie: *Idea vera debet convenire cum suo ideato* — „Ideea adevărată trebuie să corespundă cu ceea ce este gîndit prin ea" [3], afirmație pe care o completează prin alta, *Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt* — „Toate ideile, întrucît se raportă la Dumnezeu, sînt adevărate" [4].

Tot dintre filosofii numiți „cartesieni" vom cita pe Malebranche, a cărui concepție deosebește două feluri de adevăruri [5] *(Car il y a deux sortes de vérités, les unes sont nécessaires et les autres contingentes)*: „Adevărurile necesare, care sînt imuabile prin natura lor (adică acelea care au fost hotărîte prin voința lui Dumnezeu), și toate celelalte care sînt contingente". Matematicile, metafizica și chiar o mare parte din fizică și din morală conțin adevăruri necesare. Istoria, gramatica, dreptul particular sau obiceiurile și multe altele care depind de voința oamenilor ar conține adevăruri contingente.

[1] Descartes, *Principia philosophiae*, I, 48; *Méditations*, V etc.
[2] Descartes, *Méditations*, III.
[3] Spinoza, *Ethica*, I, 30.
[4] Spinoza, *op. cit.*, II, 32.
[5] Malebranche, *Recherche de la vérité*, cartea I, cap. 3.

Leibniz, care face parte tot dintre „marii cartesieni", începe mai întîi prin a nu fi de acord cu cei ce caută adevărul în cuvinte. Aceasta ar însemna, spune el, ca adevărul să nu aibă același sens, exprimat în latină, germană, engleză sau franceză — rezultat al unei concepții *nominaliste* —, ceea ce ar duce la curioasa afirmație a lui Hobbes, că „adevărul ar depinde de bunul-plac al oamenilor".[6] Adevărul constă, după Leibniz, în corespondența propozițiilor din spiritul nostru cu lucrurile la care se referă. Într-un opuscul intitulat *Meditații despre cunoaștere, adevăr și idei* [7], celebrul filosof german discută mai detaliat noțiunea de adevăr, și ajunge, ca și Descartes, la concluzia că o idee adevărată este sesizată de intelect printr-un act simplu, care o face clară și distinctă. Dar el merge mai departe decît filosoful francez și cere, ca semn al sesizării unei idei, condiția ca ea să fie definisabilă: o idee este clar și distinct înțeleasă, dacă îi posedăm definiția (delimitare aristotelică). Aceasta în ce privește noțiunile simple. Dar ce se întîmplă cu adevărurile complexe, care nu mai pot fi sesizate printr-un act indivizibil al intelectului? Acestea sînt discernate „în mod simbolic", ca și noțiunile complexe aritmetice sau geometrice.

Să lăsăm alte nuanțe ale ideii de adevăr, subliniate de unii filosofi de după Leibniz, și să ne oprim la Kant. Filosoful de la Königsberg își expune punctul lui de vedere în legătură cu natura conceptului de adevăr în *Critica rațiunii pure* și reia această concepție și în *Logica* [8]. Se spune, zice Kant, că adevărul consistă în acordul cunoașterii cu obiectul cunoscut. Dar noi nu avem obiectul decît prin cunoașterea lui, și deci afirmația de mai sus face ca acordul dintre cunoaștere și „obiectul ei" să devină acordul dintre cunoaștere și „cunoașterea obiectului ei", ceea ce revine la a spune: *Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen* — „Cunoașterea mea

[6] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cartea a IV-a, cap. 5. Această idee, că adevărul depinde de limbajul în care este exprimat, a fost reluată și elaborată logico-matematic, în timpul nostru, de Alfred Tarski în *The Semantic Conception of Truth*, în vol. *Semantics and the Philosophy of Language* (The University of Illinois Press at Urbana, 1952).
[7] Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, publicat în *Acta eruditorum* (1684) și reprodus de Gerhardt în *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Berlin, 1875—1890).
[8] *Immanuel Kants Logik*, un manual de prelegeri al lui Kant, publicat de G. B. Jäsche, cu aprobarea autorului, apărut la Königsberg în 1800.

Nr. inventar
10.923
1015

trebuie să se valideze singură". Această condiție nu mai este însă suficientă pentru a determina adevărul, fiind de fapt un „cerc" pe care cei vechi îl numeau *diallela*. Pentru a face un pas mai departe, filosoful german deosebește *materia* cunoașterii, care se raportează la obiect, și *forma pură*, care aparține ca o condiție fără de care nici o cunoaștere nu este posibilă. Pentru a găsi condițiile generale ale adevărului, crede Kant, trebuie mai întîi găsit răspunsul la aceste două întrebări:

(1) Există un criteriu general material al adevărului?

(2) Există un criteriu general formal al adevărului?

Un criteriu general material al adevărului nu este posibil, fiindcă ar fi contradictoriu în el însuși (întrucît orice cunoștință este formată din „forma" și „materia" ei). Ar rămîne dar numai posibilitatea unui criteriu „formal" al adevărului. Dar acest criteriu va însemna, în ultima analiză, „acordul cunoașterii cu ea însăși", ceea ce este același lucru cu „acordul gîndirii cu ea însăși" (adică cu legile generale ale intelectului și rațiunii). Kant recunoaște că acest criteriu general al adevărului nu este suficient *(nicht hinreichend)* pentru adevărul obiectiv, dar trebuie considerat ca o condiție *sine qua non*.[9]

Să trecem mai departe, urmărind acest fir cronologic, la Hegel. Pentru acest filosof, adevărul nu este un concept originar, ci unul derivat. La început ar fi fost Ființa și non-Ființa, care coincideau. Treptat, dinamica devenirii prin mecanismul determinat de contradicție face să apară „obiectul" *(Object)* și „conceptul" *(Begriff)*. Ca rezultat apare adevărul care are două fețe, una obiectivă și una subiectivă. În sens obiectiv el este *die Übereinstimmung des Objekts, der Sache mit sich selbst, dass ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist* — „acordul obiectului, al lucrului cu el însuși, adică realitatea lui este adecvată propriului său concept" [10]. În sens subiectiv el privește conceptul, dar conceptul nu este decît *die wahrhafte Idee* — „ideea adevărată" — și aceasta este însăși realitatea *(das Wirkliche)*. Adevărul este în concepția lui Hegel „împlinirea" ideii prin devenirea ei dialectică, care, prin acest proces, se obiectivează și devine astfel un obiect de gîndire.

[9] Kant, *Op. cit., Einleitung VII.*

[10] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 213.

Vom mai menționa încă o concepție în această problemă, aceea a pragmatiștilor. Nici aceștia nu pot abandona vechea condiție a adevărului ca *adaequatio rei et intellectus*. Coincidența concepției „pragmatiste" cu aceea „intelectualistă" este subliniată de însuși teoreticianul pragmatismului, William James [11]. Și pentru unii, și pentru alții, spune el, „Adevărul este o proprietate a unora din ideile noastre. El exprimă acordul, așa după cum falsitatea exprimă dezacordul acestor idei cu realitatea." Dar, se întreabă James, cînd ideile noastre nu sînt copia fidelă a unui obiect, atunci ce trebuie să înțelegem prin acordul lor cu acest obiect? Pentru a clarifica problema astfel pusă, pragmatiștii completează ideea exprimată de formula *adaequatio* prin unele precizări: „Ideile adevărate sînt acelea pe care putem să le asimilăm, să le validăm, să le coroborăm și să le verificăm. Ideile false sînt acelea care nu se pretează la aceste operații." [12] Evenimentele sînt cele care le fac adevărate. Adevărul nu mai este deci un lucru inert, o proprietate dată pentru totdeauna. El este procesul prin care ideea se verifică, este însăși verificarea ei. „A fi de acord în sensul cel mai larg al cuvîntului cu o realitate — spune James — semnifică a fi condus direct către această realitate sau în vecinătatea ei, sau de a fi pus în condiții de a lucra asupra ei pentru a o mania." Adevărul, va rezuma el, este ceea ce găsim avantajos în ordinea ideilor noastre, așa cum binele este ceea ce găsim avantajos în ordinea acțiunilor noastre.

Desigur, concepția pragmatistă a adevărului se completează prin multe alte dezvoltări. Ea este bine conturată prin precizările lui H. Bergson. Iată cîteva sublinieri ale acestui gînditor francez, apropiat în concepția sa de aceea a pragmatiștilor, privind ideea lui James că adevărul se face și nu este. Realitatea, spune el, nu conține fapte precis conturate. Conceperea lumii de către cei vechi ca finită era o ipoteză corespunzătoare anumitor exigențe ale rațiunii, iar conceperea ei, de către cei moderni, mai curînd ca un infinit este o altă ipoteză cerută de alte nevoi ale rațiunii. Pentru „empirismul

[11] W. James, *L'idée de vérité*, trad. franc. *Préface* (Felix Alcan, Paris, 1913).

[12] *Idem*, p. II.

radical" al lui James, realitatea apare însă indefinită.[13] *Elle coule, sans que nous puissions dire si c'est dans une direction unique, ni même si c'est toujours et partout la même rivière qui coule* — „Ea curge, fără să putem spune dacă o face într-o direcție unică, nici chiar dacă este întotdeauna și pretutindeni același rîu care curge".

*

Discuția purtată ne-a condus la o concluzie evidentă, deși poate apărea paradoxală. Conceptul general de adevăr nu are același conținut în filosofia celor mai ilustrativi gînditori. Fiecare filosof și-a construit o imagine conceptuală a adevărului care depinde de viziunea lui generală despre lume și despre cunoaștere. Acest lucru a fost subliniat în epoca noastră de unii gînditori, dar mai ales de Heidegger, începînd cu lucrarea lui fundamentală *Sein und Zeit* [14]. El a marcat o poziție în istoria filosofiei, descoperind în filosofia grecească un concept al adevărului despre care gîndirea europeană nu avea nici o idee. Cercetările care au continuat după el au dus la concluzia, pe care J. Lohmann o formulează în felul următor: *există forme ale adevărului* [15]. Există așadar, după acest autor, o formă europeană a adevărului, o formă chineză a adevărului, ba chiar și o formă a adevărului specifică unei limbi, a unui cerc de cultură. După cum arată titlul studiului pe care el îl consacră acestei probleme, ar apărea chiar în Grecia antică „o schimbare a esenței adevărului".

În aceste condiții devine foarte greu să descoperim ce era adevărul în filosofia grecească, fiindcă, pentru a căuta

[13] W. James, *Le Pragmatisme*, trad. franc. de É. Le Brun (Flammarion, Paris, 1918). Traducerea franceză are o importantă „Introducere" semnată de H. Bergson și intitulată *Vérité et Réalité*. Acest studiu a apărut și în volumul de eseuri și conferințe al lui H. Bergson, purtind titlul *La Pensée et le mouvant* (Alcan, Paris, ed. a IV-a, 1934).

[14] Această lucrare a apărut prima dată în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII, editată de Edmund Husserl (ed. Niemeyer, Halle, 1927).

[15] Johannes Lohmann, *Vom ursprünglichen Sinn der aristotelischen Syllogistik* sau *Der Wesenwandel der Wahrheit im griechischen Denken* — „Schimbarea esenței adevărului în gîndirea grecească". Studiu apărut în volumul *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, p. 175—216 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972).

adevărul în cercul de dezvoltare a acestei filosofii, ar trebui să avem o definiție general acceptată.

*

Am putea găsi poate un drum în acest stufiș de idei și nuanțe conceptuale, în acest joc de umbre și lumini, dacă am putea avea o definiție a filosofiei, care să fie acceptabilă și pentru epoca modernă, pentru Evul Mediu și pentru epoca grecilor. Cum am văzut că adevărul este un concept filosofic, o astfel de definiție ne-ar conduce, cel puțin, la o perspectivă generală a adevărului. Dar conceptul de filosofie este el însuși schimbător de-a lungul timpului, după cum vom arăta, supunîndu-se evoluției pe care o suferă toate conceptele.

Pentru a avea un material la îndemînă în discuția noastră, vom face cîteva referiri la „definiția" filosofiei, după unii filosofi.

Preluat de la cei vechi, trecut apoi prin prisma intelectuală a Evului Mediu, termenul de filosofie este păstrat prin autoritatea tradiției, deși, după cum vom vedea, semnificația pe care o capătă este nouă. Filosofia tinde cu timpul să se ramifice și să înglobeze toate științele particulare. „Întreaga filosofie — scrie Descartes — este ca un arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica, trunchiul este fizica, și crengile care ies din acest trunchi sînt celelalte științe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica și morala."[16] După acest filosof, determinarea conținutului conceptului de filosofie se face mai ales prin analiza aceluia de știință, știința avînd acum, prin progresele ei excepționale, prioritate. Dar în același timp, omul și natura intelectului său intră ca o componentă esențială în stabilirea conținutului filosofiei.

Hobbes spune că filosofia este cunoașterea lucrurilor prin cauzele lor [17] iar Christian Wolff, bazîndu-se pe Leibniz, consideră filosofia ca pe „știința tuturor lucrurilor posibile, întrucît sînt posibile" — *scientia possibilium, quatenus esse possunt* [18].

Cu Locke, Berkeley și Hume, filosofia se transformă într-o teorie a cunoașterii care va ajunge la apogeu cu Kant. Acesta va considera filosofia ca sistemul cunoștințelor filo-

[16] Descartes, *Principes de la philosophie, Préface.*
[17] Hobbes, *De corpore*, I, 2.
[18] Chr. Wolff, *Philosophia rationalis*, § 29.

sofice sau cunoașterea rațională din concepte *(Vernunfterkenntnisse aus Begriffe)* [19]. Aceasta ar constitui, după el, conceptul scolastic *(Schulbegriff)* al acestei discipline. Dar există și o concepție generală *(Weltbegriff)* după care filosofia este știința care se ocupă de ultimele țeluri ale rațiunii omenești. Acest concept elevat îi dă filosofiei o demnitate deosebită, adică o valoare absolută *(einen absoluten Wert)*.

Cîmpul filosofiei este, după Kant, determinat de următoarele întrebări [20]:

(1) *Was kann ich wissen?* — „ce pot să știu?"
(2) *Was soll ich tun?* — „ce trebuie să fac?"
(3) *Was darf ich hoffen?* — „ce pot să sper?"
(4) *Was ist der Mensch?* — „ce este omul?"

La prima întrebare ar răspunde *metafizica;* la a doua *morala;* la a treia *religia;* la a patra *antropologia.*

După cum se vede, sîntem departe de ceea ce credeau Descartes, Leibniz sau Wolff despre filosofie. Dar conținutul ei se va schimba și mai mult în decursul secolului al XIX-lea și al XX-lea.

Fichte definește filosofia ca „teoria științei" — *Wissenschaftslehre,* iar Schelling o va considera ca „știința absolută" — *absolute Wissenschaft.*

Hegel definește filosofia ca „știință a absolutului" — *Wissenschaft des Absoluten* [21]. În aspectul ei „formal", ea apare ca fiind „considerarea prin gîndire a obiectelor". Ea este „ideea care gîndește" sau „adevărul cunoscător" — *die wissende Wahrheit.*

Herbart vede activitatea proprie filosofiei ca alcătuind o știință a prelucrării conceptelor — *Bearbeitung der Begriffe* [22].

Pentru Schopenhauer filosofia este știința exprimată în concepte, sarcina ei fiind „să repete, să redea *(wiederholen)*, prin noțiuni abstracte, generale și clare, întreaga esență a lumii" [23].

[19] Redăm aceste idei după *Logik*, ediția Jäsche, reeditată de W. Kinkel (F. Meiner, Leipzig, 1920). Aceleași idei se găsesc, bineînțeles, în *Kritik der reinen Vernunft.*

[20] Kant, *op. cit.*, p. 26—27.

[21] Hegel, *Enzyclopädie der Wissenschaften*, § 14.

[22] J. Fr. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 4 (Königsberg, 1813).

[23] Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, § 68.

Auguste Comte, renunțînd la caracterul explicativ al filosofiei, crede că aceasta este „sistemul general al conceptiilor omenești" [24].

William James crede, de acord cu Dewey, că „filosofia exprimă mai curînd o anumită atitudine, o uniune și o comuniune de scop a inteligenței și voinței, decît o doctrină cu contururi bine definite" [25].

Pentru Bergson problema devine mai complexă. Filosofia, în general, pleacă de la concepte fixe, extrase din realitatea mobilă, dar nu are nici un mijloc de a reconstrui — cu aceste concepte fixe — mobilitatea realului. De aceea, pentru a face filosofie cu adevărat, spiritul nostru trebuie să urmeze o cale inversă. Instalat în realitatea mobilă, el trebuie să adopte direcția ei schimbătoare, sesizînd-o intuitiv, adică să „violenteze", să inverseze sensul operației prin care gîndește în mod obișnuit, să întoarcă sau, mai curînd, să-și reconstituie fără încetare categoriile. Numai astfel se va constitui o filosofie progresivă, eliberată de disputele care frămîntă școlile, capabilă să rezolve în mod firesc întrebările.[26]

Vom mai adăuga încă opinia lui Ludwig Wittgenstein, preluată de neopozitiviști, după care „filosofia nu este o teorie, ci o activitate" — *keine Lehre, sondern eine Tätigkeit* — și anume, clarificarea logică a ideilor.[27]

Materialismul dialectic atribuie filosofiei un caracter net științific fără a o reduce la o știință. „Materialismul — scrie Engels — este în esență dialectic și nu mai are nevoie de o filosofie care să stea deasupra celorlalte științe. Din moment ce în fața fiecărei științe în parte se ridică necesitatea de a se edifica asupra poziției ei în conexiunea generală a lucrurilor și a cunoștințelor despre lucruri, orice știință specială despre această conexiune generală este de prisos. Ceea ce rămîne ca element de sine stătător din toată filosofia de pînă acum este știința gîndirii și a legilor ei — logica formală și dialectica. Restul intră în știința pozitivă a naturii și a istoriei." [28]

[24] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, I.

[25] W. James, *Introduction à la philosophie*, trad. fr. de R. Picard, p. 12 (M. Rivière, Paris, 1914).

[26] H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, în capitolul *Introduction à la Métaphysique*, p. 240, 241 (Alcan, Paris, 1934).

[27] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4 112 (ed. Kegan Paul, Londra, 1933).

[28] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, p. 33—34, trad. din limba germană, Editura de Stat pentru Literatură Politică, ed. a III-a, 1955.

După cum remarcă gînditorul cehoslovac Jindrich Zeleny, contribuțiile ulterioare lui Marx și Engels au dat un sens mai complex acestui punct de vedere, mai cu seamă printr-o nouă poziție teoretică și practică, în trei probleme fundamentale, care privesc *Intelectul, Existența* și *Praxisul*. În felul acesta, prin devenirea ei în timp, filosofia marxist-leninistă reelaborează însuși conceptul de filosofie în funcție de condițiile concrete ale momentului acestei reelaborări [29] și este un proces în curs.

În România problema conceptului de filosofie a făcut obiectul mai multor cercetări. Nu vom putea urmări aici toate variantele ce au fost enunțate în această problemă, vom cita doar cîteva din opiniile unor gînditori români.

Pentru Titu Maiorescu, orice știință are ceva filosofic, dar generalizarea acestor aspecte filosofice particulare într-un sistem filosofic face ca filosofia să fie „știința științelor" [30].

Profesorul P. P. Negulescu definește filosofia ca fiind „analiza primelor principii și sinteza ultimelor rezultate ale științelor" [31].

Pentru Mircea Florian ea este o disciplină teoretică, organizată metodic, avînd drept scop general înțelegerea desăvîrșită a faptelor nemijlocit trăite, deci a lumii și a vieții, așa cum sînt date direct.[32]

În sfîrșit, mai recent, o serie de cercetători au considerat necesar să examineze conceptul de filosofie într-o lucrare colectivă apărută chiar sub titlul semnificativ *Ce este filosofia?* [33] Subtitlul lucrării subliniază de fapt că este vorba de „o confruntare de opinii", fiecare autor susținînd un punct de vedere propriu. De altfel coordonatorul lucrării anunță în *Cuvînt înainte* „că nici unul din autorii studiilor cuprinse în acest volum nu are pretenția naivă de a putea trage concluzii definitive".

[29] Jindrich Zeleny, *O logické structure Marxova Kapitálu* (Praga, 1962).

[30] Titu Maiorescu, *Einiges Philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1861). Traducerea primelor două capitole ale acestei cărți a fost făcută de M. și R. Djuvara și a apărut sub titlul *Ce este filosofia*, în *Convorbiri literare*, LII, 2, 1920.

[31] Al. Posescu, *P. P. Negulescu, gînditor și istoric al filosofiei (Revista de filosofie*, nr. 3, 1933).

[32] Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, p. 149 („Casa Școalelor", București, 1944).

[33] *Ce este filosofia?* (Editura Științifică, 1970).

Toată această varietate a aspectelor sub care a fost privită problema discutată l-a făcut pe W. Windelband să conchidă, în introducerea la tratatul său de *Istorie a Filosofiei* [34]: *„Apare imposibil ca din comparația istorică să putem obține un concept general al filosofiei"* (sublinierea lui W.W.).

Bertrand Russell constată și el, în *History of Western Philosophy*, aceeași multitudine de sensuri ale termenului „filosofie" [35]: „*Filosofie* este un cuvînt care a fost întrebuințat în multe sensuri, unele mai largi, altele mai restrînse. Îmi propun să-l întrebuințez într-un sens foarte larg, pe care vreau să-l explic acum. Filosofia, după opinia mea, este ceva intermediar între teologie și știință [...]. Cunoașterea *definită* în întregime — *așa interpretez eu* — aparține științei; toate dogmele, întrucît depășesc cunoașterea definită, aparțin teologiei. Dar între teologie și știință există o «*No Man's Land*» — o țară a nimănui — expusă atacurilor din amîndouă părțile; această «*No Man's Land*» este filosofia."

Într-o altă lucrare publicată sub titlul *Bertrand Russell Speaks his Mind* [36], celebrul logician englez consacră primul capitol problemei „Ce este filosofia?". Răspunsul lui nu lasă nici un echivoc: „Iată o chestiune foarte controversată. Nu cred că doi filosofi pot să dea același răspuns. Aș putea spune, din partea mea, că a filosofa înseamnă a specula asupra unor subiecte despre care o cunoaștere exactă nu este încă posibilă. Și aș răspunde așa numai pentru mine și pentru nimeni altul."

Aceste păreri nu sînt izolate, ele sînt concluziile la care au ajuns încă mai de mult istoricii filosofiei, deși exprimarea lor poate nu a fost totdeauna atît de pregnantă ca a lui Russell. Astfel, încă din anul 1900, Paul Deussen, frapat de opoziția violentă a sistemelor de filosofie, scria [37]: „S-a avansat mult în veacul care se încheie în istoria filosofiei.

[34] Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 3 (edit. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1935, editată de Heinz Heimsoeth).

[35] Bertrand Russell, *History of Western Philosophy, Introducere* (George Allen & Unwin Ltd, Londra, ediția 1967).

[36] Lucrarea a apărut și in trad. franc. sub titlul: Bertrand Russell, *Ma conception du monde* (Gallimard, Paris, 1962).

[37] Comunicare la Congresul Internațional de Filosofie de la Paris (1900), tipărită în *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, vol. IV. *Histoire de la Philosophie* (Paris, 1902, p. 10).

Au fost puse la contribuție toate mijloacele criticii filologice în filosofia greacă, creștină, modernă și, acum în urmă, în aceea indiană [...]. Rezultatul a fost că prea adesea istoria filosofiei s-a prezentat ca un *bellum omnium contra omnes* (un război al tuturor contra tuturor)."

*

Căutînd să descoperim ceea ce este conceptul de filosofie, pentru a merge apoi în Grecia și a vedea pînă unde și ce au realizat în filosofie vechii greci, am ajuns la un impas. Drumul nostru, în cercetarea pe care ne-am propus-o, de a descoperi treapta pe care se afla gîndirea grecească în filosofie, ar fi fost sigur, dacă am fi avut o definiție general admisă a filosofiei. Așa a spus Leibniz: „Dacă s-ar da definiții, discuțiile ar înceta repede". [38] Din păcate nu avem o astfel de definiție și, după istoricii filosofiei, practic nici nu putem avea. În acest caz, se pare că nici discuțiile despre „ce este filosofia" și nici despre „ce este filosofia grecească" în particular nu vor înceta niciodată.

Într-adevăr, nici în domeniul filosofiei grecești, în care sîntem interesați în cazul nostru, lucrurile nu stau mai bine, și acolo găsim o mulțime de sensuri. Zeller își începe monumentala sa lucrare *Filosofia grecilor* prin următoarea afirmație [39]: „Numele filosofiei a fost întrebuințat de greci într-un sens și într-un cuprins foarte diferite". David Armeanul constată că există, în gîndirea grecească, șase definiții ale filosofiei.[40] Cu care dintre aceste definiții să pornim la drum? Oricare dintre ele ar însemna o alegere subiectivă. O astfel de dificultate a fost întîmpinată și de Heidegger, cel care, în timpul nostru, a vrut să restabilească un sens „autentic" pentru filosofia din orice timp, pornind de la filosofia grecească, grecii fiind, după el, autorii filosofiei. Studiul lui se intitulează chiar *Was ist das — die Philosophie?* — „Ce este

[38] Scrisoarea către Malebranche din 1 ianuarie 1700.

[39] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. I, 1, ed. a VII-a (O. R. Reisland, Leipzig, 1923).

[40] David Armeanul (filosof neoplatonic din secolul al VI-lea e.n.), *Introducere în filosofie*, trad. în rom. de G. Liiceanu (Editura Academiei R.S.R., 1977).

filosofia?" [41] „Cu această întrebare — scrie Heidegger — abordăm o temă foarte vastă; pentru că această temă este vastă, ea rămîne indefinită; deoarece este indefinită, putem să o tratăm din puncte de vedere foarte diferite." Cum tema „Ce este filosofia" este nedefinită, nu-i rămîne filosofului german decît să aleagă „un drum" — dintre foarte multe drumuri posibile pe care să poarte discuția. Și el precizează pentru a sublinia această alegere: „Eu spun: pe *un* drum. Concedăm astfel, că acest drum nu este desigur singurul posibil." Deci și drumul lui Heidegger este marcat de subiectivitate.

*

Succinta analiză de mai sus ne-a arătat că știm numai cînd un lucru este adevărat și cînd facem filosofie. Astfel, putem afirma cu toată certitudinea că teoremele lui Apollonius, de exemplu, privind conicele, mica teoremă a lui Fermat, din teoria numerelor, sau legile lui Kepler asupra mișcării planetelor sînt adevărate, dar nu avem „definiția" adevărului în esența lui; știm că Descartes făcea filosofie, că Leibniz făcea filosofie, că Immanuel Kant făcea filosofie etc., dar nu avem „definiția" filosofiei în esența ei. Ne aflăm deci într-o situație paradoxală care ne impune următoarea concluzie: deoarece fiecare gînditor poate da o definiție a conceptului de filosofie și de adevăr, urmează că activitățile numite „filosofice" nu se încadrează în sfera unui concept unic, universal recunoscut ca atare, iar dacă a existat un asemenea concept în Grecia antică, atunci el nu poate fi un rezultat al gîndirii filosofice obișnuite. De la început ni se impune dar ideea că vom avea de a face cu o investigație specială, implicînd metode particulare și în orice caz străine de cele folosite de noi astăzi. Și acesta este tocmai obiectul lucrării de față.

[41] Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?* (Günther Neske, Pfullingen, 1956). Acest studiu este o conferință ținută de autor la Cerisy-la-Salle (Normandie) în aug. 1955, și a apărut în franc. sub titlul *Qu'est-ce que la philosophie?* în traducerea lui Kostas Axelos și Jean Beaufret (Gallimard, Paris, 1957).

II

Forma mentis

Epocile marilor sau micilor culturi, care au existat înaintea celei actuale, au fost considerate, în general, de către cercetătorii moderni, sau ca „primitive", sau, cum este cazul culturii greco-romane, ca forme de început ale culturii europene moderne. Această concepție este rezultatul faptului că în judecata de valoare care se face despre vechile culturi se iau drept criterii, drept parametri de măsură, exclusiv valorile epocii noastre. S-a încercat să se explice astfel mentalitatea și viața spirituală și materială a unei epoci, prin mentalitatea și realizările spirituale și materiale ale altei epoci. Dar acest fel de a vedea lucrurile este contrar însuși modului general admis în a concepe evoluția omenirii. Noi sîntem socotiți ca fiind moștenitorii grecilor și romanilor, epoca modernă dezvoltînd la maximum potențele nelimitate ale raționalismului antic. Prin urmare, în mod logic, ei ar trebui să explice ceea ce face omenirea astăzi, și nu invers. Judecînd pe greci cu judecățile de valoare ale timpului nostru nu vom face decît să reflectăm realizările epocii grecești în oglinda valorilor epocii actuale, obținînd astfel o imagine deformată.

Această observație nu este nouă și într-o formă sau alta a mai fost făcută de unii istorici. În binecunoscuta lui lucrare *Cetatea antică*, Fustel de Coulange scrie [1]: „Pentru a cunoaște adevărul asupra acestor popoare vechi, este înțelept să le studiem fără a ne gîndi la noi, ca și cum ne-ar fi total străine, cu aceeași dezinteresare și cu spiritul la fel de liber cu care

[1] Fustel de Coulange, *La Cité antique*, Introducere (Hachette, Paris, 1864).

am studia India veche sau Arabia. Studiate în felul acesta, Grecia și Roma ni se prezintă cu un caracter absolut inimitabil."

Observația că o cultură trebuie studiată în „autonomia" ei este desigur justă. S-au făcut și alte încercări de a defini culturile și cercurile de cultură prin factorii definisanți ai unei epoci.

O altă problemă decurge însă de aici și care trebuie luată în considerare. Dacă specificitatea unei culturi se bazează pe o mentalitate proprie, mai putem noi pătrunde în adîncurile sensurilor ei cu instrumente de investigare ale altei culturi, care la rîndul ei este ea însăși autonomă? Și dacă da, nu rămîne oare un „rest" care se poate dovedi important? Metodele pe care le-am folosi ar aduce-o sub microscopul contemporaneității, și astfel particularitățile mentalității noastre ne-ar conduce la sensuri deformate. Este nevoie deci de o cercetare care să întrebuințeze *metode specifice*, în cazul nostru, bazate pe mentalitatea grecească, să aparțină ei, sau în cazul altei culturi, cum ar fi cea indiană, pe mentalitatea indiană și istoria ei.

*

Ideea că grecii, civilizația și cultura lor au fost doar începutul culturii europene este mai veche. O găsim clar exprimată în aforismul lui Francis Bacon: *Antiquitas saeculi, juventus mundi* — „Antichitatea secolelor, tinerețea lumii" [2]. Bacon credea chiar că oamenii au fost împiedicați să facă progrese în științe din cauza respectului față de Antichitate. După el, bătrînețea este de fapt atributul timpului nostru și nu al acelei epoci mai tinere, în care cei vechi au trăit [3]: „Și întocmai după cum așteptăm de la un bătrîn, și nu de la un tînăr, o cunoaștere mai adîncă a lucrurilor omenești și o judecată mai matură, întrucît acela are experiență, a văzut, a auzit și a gîndit multe și felurite, tot așa se poate aștepta de la epoca noastră [...] mult mai mult decît de la acele timpuri vechi."

Iată ce spune în acest sens și un filosof raționalist al secolului XX, Léon Brunschwicg: „A cunoaște miturile nu înseamnă numai a fi în stare să le redăm conținutul, ci

[2] Fr. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* I, 38.
[3] Fr. Bacon, *Novum Organum*, I, 84.

să înțelegem că sînt mituri. La fel, pentru amintirile din copilărie, trebuie să avem sentimentul că ele vin de la un copil, pentru a le raporta la data lor și de a le măsura valoarea. Decrepitudinea veritabilă nu ar consta oare, într-adevăr, în a cădea într-o stare puerilă de inconștiență, de a gîndi sau cel puțin de a vorbi ca în secolul al XIII-lea, cînd umanitatea avea nouă ani ai lui Aristotel, pe cînd noi respirăm și ne exprimăm în secolul al XX-lea?" [4]

Dar lumea copiilor poate apărea și ca o lume cu propriul ei statut. Despre acest lucru s-a scris deseori, iar la noi Lucian Blaga, care s-a ocupat de filosofia culturii și de natura mentalității zise primitive, a enunțat cîteva idei judicioase. „Vîrstele — scrie el [5] — pot să fie privite din două puncte de vedere: ca faze, ca simple etape, fără de axă proprie și cu limite curgătoare, dar și ca structuri autonome, ca două focare care își afirmă neatîrnarea. [...] Ca realizare autonomă însă copilăria își are *structurile ei unice, incomparabile*, mulțumită cărora ea încetează de fapt de a mai fi o simplă fază provizorie. [...] Trebuie să încetăm însă de a privi cultura ca un subiect aparte, ca un organism, care și-ar avea vîrstele sale, și să o înțelegem exclusiv în funcție de om și de psihologia vîrstelor *acestuia*. Cultura minoră are ceva asemănător cu structurile autonome ale copilăriei omenești. Iar cultura majoră are ceva asemănător cu structurile autonome ale maturității omenești."

Concepția după care istoria omenirii pleacă de la „primitiv" pentru a ajunge, printr-o evoluție liniară, la „omul matur" al epocii noastre a fost în principiu admisă aproape unanim, mai cu seamă de oamenii de știință (chiar dacă uneori numai implicit), și ea domină și acum în bună parte modul de a gîndi al contemporanilor. Teoreticianul acestei concepții a fost însă filosoful francez Auguste Comte. Studiind dezvoltarea inteligenței, de la primele ei licăriri, cele mai simple, și pînă în zilele noastre, Comte crede că a descoperit „marea lege" căreia i se supune această dezvoltare. Ea consistă în aceea că fiecare ramură a cunoștințelor noastre

[4] L. Brunschwicg, *Les âges de l'intelligence*, p. 14 (F. Alcan, Paris, 1937).

[5] Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, p. 14 (Fundația pentru literatură și artă, București, 1937).

trece succesiv prin *trei stări teoretice* [6]: starea teologică sau fictivă, starea metafizică sau abstractă, starea științifică sau pozitivă. Cu alte cuvinte, spune filosoful pe care-l urmărim, spiritul omenesc întrebuințează succesiv, în fiecare din domeniul cercetărilor pe care le face, trei metode de a filosofa, diferite și chiar opuse: mai întîi metoda teologică, apoi metoda metafizicii și în sfîrșit metoda pozitivă. Prima este punctul de plecare al inteligenței; a treia, starea ei definitivă; a doua este destinată numai să servească de tranziție.

Iată acum explicațiile pe care le dă însuși Comte acestor trei „stări".

„În starea teologică, spiritul omului, îndreptînd cercetările sale spre natura intimă a lucrurilor, spre cauzele prime și cauzele finale ale tuturor efectelor care îl frapează, într-un cuvînt, spre cunoștințe absolute, își reprezintă fenomenele ca produse de acțiunea unor agenți supranaturali, mai mult sau mai puțin numeroși, a căror intervenție explică toate anomaliile aparente ale universului."

„În starea metafizică, care nu este decît o modificare a primei, agenții supranaturali sînt înlocuiți prin forțe abstracte sau entități, inerente diverselor lucruri din lume, și concepute ca fiind capabile să producă toate fenomenele observate, a căror explicație constă atunci în a desemna pentru fiecare o entitate corespunzătoare."

„În sfîrșit, în starea pozitivă, recunoaștem imposibilitatea de a obține noțiuni absolute; renunțăm la căutarea originii și destinului universului și la cunoașterea cauzelor intime ale fenomenelor, pentru a căuta să descoperim legile lor, adică relațiile lor de succesiune și de similitudine, prin întrebuințarea combinată a raționamentului și observației. Explicația faptelor nu mai este decît legătura ce se stabilește între fenomenele particulare și unele fapte generale al căror număr progresul științei îl diminuează necontenit." Cu alți termeni, în „starea pozitivă" inteligența nu mai caută decît, așa cum s-a spus, „raporturi fără suporturi" — *des rapports sans supports*.

Nu vom intra în dezvoltările „filosofiei pozitive", pe care Comte o vede ca o sistematizare, sau sistemul complet al cunoștințelor pozitive date de celelalte științe, care, după el,

[6] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (6 vol., Paris, 1830—1842). Lecția I.

sînt: matematicile, astronomia, fizica, chimia, biologia, sociologia. Vom spune numai că progresul științei, realizat în ultimele trei secole, s-a bazat, în primul rînd, pe acest spirit pozitivist, prin care s-au constatat anumite relații din natură, fără a li se mai căuta explicații întotdeauna. Strategia întrebuințată de știință a fost aceea utilizată în războaie de marii generali, de a trece cu frontul mai departe lăsînd înapoia lor cetăți sau orașe bine întărite, pe care nu le puteau cuceri imediat, și care, prin forța lucrurilor, urmau să se predea mai tîrziu. Dacă știința s-ar fi oprit la unul din obstacolele întîmpinate, și ar fi cerut explicații totale, înainte de a merge mai departe, ea ar fi rămas încă departe de rezultatele obținute în timpul nostru.

Teoretizarea comteană a acestui punct de vedere face din toate epocile, din toate culturile care s-au dezvoltat pe glob, acelea cunoscute sau necunoscute, niște fenomene datorite unor trepte inferioare ale gîndirii umane, stări de „tinerețe" intelectuală a omului. Dar puterea de sinteză a ideilor la greci, de exemplu, a atins un asemenea nivel încît realizările lor din punct de vedere logic nu au putut fi depășite cu nimic de realizările facilitate de experiența căpătată în mersul vremii. Organonul logic creat de ei acum 2400 de ani stă la baza tuturor sistemelor științifice și filosofice de atunci și pînă azi. Aceasta ne arată că nu de o evoluție lineară a gîndirii este vorba, ci de direcționarea ei. În domeniile în care interesul i-a purtat, puterea lor de gîndire a putut atinge vîrfuri greu de depășit. În domeniul logicii, filosofiei în general, al literaturii, al artelor, în cel social, găsim infinit material ilustrativ. *Iliada* și *Odysseea*, operele lui Sophocle, Euripide și Eschylos, sculpturile lui Phidias și Praxiteles, operele lui Platon sau principiile democrației atheniene etc., etc. nu pot fi socotite ca realizările unor oameni lipsiți de maturitate.

Este evident că drumul spre înțelegerea culturii grecești nu poate fi acela pozitivist, și că ideea lui Bacon, *antiquitas saeculi, juventus mundi*, constituie ea însăși, și toate teoretizările izvorîte din ea, o înstrăinare de natura acestei culturi. Desigur, spiritul pozitivist este un bun cîștigat al lumii moderne și orice om de știință care este interesat să descopere un fapt nou, în orice domeniu, în eprubetă, în laboratorul de fizică nucleară sau pe cer etc., lucrează în acest spirit. Savantul nu vrea decît să constate. De îndată însă ce acest spirit se consideră ca singurul valabil, atunci el păcătuiește

prin excesivitatea și exclusivitatea cu care este aplicat. Într-adevăr nimic nu ne îndreptățește să socotim acest *modus procedendi* unic și ultimul pe scara evoluției inteligenței. Cetățile lăsate în urmă de către știința modernă nu au lăsat spiritul vechilor greci în repaos, ci l-au împins la un alt fel de strategie pentru a cuceri necunoscutul, acela de a abstractiza jocul ideilor pînă a ajunge la „principii". Este acest alt *modus procedendi* inferior pe scara valorilor gîndirii umane? Noi nu credem și de aceea ideea *grosso modo* luată, că evoluția omenirii se face linear, nu ni se pare că poate fi temeinic susținută.

De la prima și sumara examinare a civilizațiilor se vede că ele evoluează pe cicluri, cu specificul lor. Civilizațiile grecească și romană au avut epoca lor, după care au dispărut, locul lor fiind luat de o civilizație cu totul deosebită din toate punctele de vedere, aceea a Evului Mediu, care la rîndul ei a fost înlăturată de epoca Renașterii și apoi de cea modernă, ca astăzi să asistăm la o nouă mutație istorică. Renașterea, ca și epoca modernă, a cules de la greci și romani o serie de realizări care au fost supuse unor condiții impuse de istorie; din rămășițele greco-romane s-a adoptat numai ceea ce corespundea noului spirit predominat de știință, și chiar aceste valori au fost interpretate într-un sens nou.

*

Unul dintre gînditorii care au încercat să considere cultura grecească în dezvoltarea ei autonomă, prin factorii proprii ai evoluției ei, este, spre finele veacului trecut, Friederich Nietzsche. În lucrarea lui *Die Geburt der Tragödie* el caută să desprindă din tragedia greacă sentimentele pe care vechii greci le aveau despre viață. Cercetarea lui pleacă de la premisa, pe care o preia de la Schopenhauer, că întreaga devenire a naturii nu are nici un scop și nu ar fi decît o activitate oarbă care se manifestă creînd forme noi, pe care, în devenirea ei, le distruge singură. La om puterea aceasta creatoare ar ajunge o necesitate conștientă, caracterizată printr-o dorință permanentă de creație, „dorință dureroasă" în neputința ei de a se satisface. Dacă în jocul nesfîrșit de forțe oarbe mintea este neputincioasă pe tărîmul cunoașterii și acțiunii, omul ar avea totuși puterea de a-și crea în interiorul lui imagini ale lumii, care constituie pentru el un izvor nesecat de satisfacții, dînd un sens, prin propria lui voință, vieții lui. Din bucuria aceasta de a-și crea „vise" — *Träume* —

s-ar naște artele *apollinice*, adică cele patronate de Apollo, zeul luminii, al calmului sufletesc, al echilibrului, și care sînt pictura, sculptura și poezia epică. Omul ar ajunge astfel, prin puterea lui creatoare, să se simtă la unison cu natura care trăiește și suferă în toate lucrurile, să se identifice cu ea. Sentimentul acestei uniuni, bucuria de a se simți integrat activității universale mereu învinsă și mereu triumfătoare, îi dă o stare de „beție", o stare *dionysiacă*, aluzie la zeul Dionysios, zeul vinului și al viței de vie, și la originea tragediei care derivă din sărbătorile orgiace închinate acestui zeu. Din această „îmbătare" ar lua naștere artele dionysiace — muzica și poezia lirică. În universul grec bucuria este a artelor. Cele două caractere opuse, apollinic și dionysiac, ar fi deci antagonismele care fac să progreseze arta. Sau cum o spune chiar Nietzsche [7]: „Dezvoltarea continuă *(Fortentwickelung)* a artei este legată de dualitatea apollinicului și dionysiacului, în același mod în care generațiile sînt legate de dualitatea *(Zweiheit)* sexelor, printr-o luptă permanentă și numai printr-o împăcare periodică". Prin această activitate, care se desfășoară între cei doi poli, Apollo și Dionysios, omul devine un artist *(Künstler)*, stare pe care o va depăși însă devenind el însuși o piesă de artă *(Kunststück)* [8].

Chiar și în ceea ce privește activitatea pur filosofică, Nietzsche pleca tot de la starea instinctivă a artistului grec, ajunsă la maximum de pesimism în dramele marilor tragici. El vedea chiar nașterea filosofiei în epoca tragicului, subiect căruia i-a închinat o lucrare cu acest titlu.[9] În filosofie el descoperă „un sentiment al vieții", colorat diferit, după cum trăiește și gîndește fiecare filosof. Este o oscilație între un optimism și pesimism artistic. Pythagoricienii, ca și Empedocle (care fusese elev al lui Pythagora), concep destinul omului ca fiind acela al suferinței; pentru Parmenide, lumea nu este decît o iluzie, care-l cuprinde și pe om în natura ei; pentru Democrit totul este un rezultat al unui joc orb de forțe mecanice; Heraklit concepe devenirea ca o desfășurare

[7] Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, p. 17 (utilizăm ed. Insel Verlag, Leipzig, 1941). Prima ediție: 1872.

[8] *Op. cit.*, p. 23.

[9] Fr. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (publicată postum). Utilizăm ediția din Reclams Universal Bibliothek, nr. 7133, Leipzig. Prima ediție: 1896.

nesfîrșită de forțe fără scop, supuse unor legi naturale; Anaxagoras concepe lumea ca ordonată de „inteligență", dar această ordine îi apare lui Nietzsche ca un joc liber pur artistic fără un scop în afara lui. Cu Socrate începe o epocă nouă. Raționalismul optimist al lui admite că întreg efortul gîndirii umane se subordonează căutării fericirii individului. Filosoful se opune artei și strădania lui pierde caracterul ei intuitiv, pe care l-a avut cu presocraticii. De la Socrate înainte, filosoful se va comporta „ca un medic al culturii" — *als Arzt der Kultur*.[10]

Este bine să subliniem că aceste idei, pe care Nietzsche mai mult le-a enunțat în simple notații, și nu le-a formulat într-o teorie bine închegată, își au antecedentele lor în operele lui Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist, Fichte ș.a. Mai cu seamă se regăsesc originile ideilor lui despre cultura grecească la Jacob Burckhardt. Acesta afirmase că înțelege prin cultură „dezvoltarea spontană a spiritului, prin care activitatea unui popor se organizează într-o activitate conștientă, și apoi se desăvîrșește în reflexiune pură." [11] Pentru a putea descifra gîndirea unui popor vechi este nevoie, spune Burckhardt, de o „răbdare discretă" și numai cînd știi să asculți cum trebuie vei putea percepe „gîndirea din documente".[12]

*

O altă mare personalitate filosofică, care a încercat să găsească un drum pentru înțelegerea fenomenului de cultură, este Wilhelm Dilthey. El suferă două influențe principale, aceea a pozitivismului, care respinge orice metafizică și acceptă numai metodele de cercetare științifică, precum și aceea a romantismului german, deschizător de perspective mai largi decît pozitivismul. Pentru Dilthey, concepția noastră despre lume nu se bazează exclusiv pe elemente raționale, ci pe toate funcțiile sufletești, voință-afect-intelect.[13] În fața realității nu se află o rațiune, ci un subiect care gîndește,

[10] Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 87.

[11] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 56 (ed. a II-a, Berlin-Stuttgart, 1910).

[12] Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, I, p. 5 (postum, 1898—1902).

[13] W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (ed. a II-a, Leipzig, 1907).

voiește și simte. De unde deduce el că numai prin cercetarea naturii psihologice a omului și a actelor lui, adică prin totalitatea activității umane, se va putea ajunge la înțelegerea realizărilor culturale. Lumea fizică poate fi „înțeleasă" numai printr-o traducere în concepte abstracte, procesul vieții, care este mult mai complex, include însă elemente care nu sînt cuprinse în concepte abstracte, ci în voliținni și afecte, imposibil de prins în abstracțiuni.

Fără să intrăm în amănuntele concepției lui Dilthey, vom spune că, plecînd de la aceste idei, el face o analiză a fenomenului marilor culturi, printr-o filosofie a istoriei, capabilă să ne facă să înțelegem „tipurile de *Weltanschauung* — de concepție a lumii" [14]. Această analiză psihologică comparativă va fi „o critică a rațiunii istorice". Căutînd fundamentele cunoașterii în chiar istoria cunoașterii, prin metodele psihologiei analitice și descriptive, el crede că poate să abstragă din evoluția omenirii înseși legile istoriei ei. Astfel, el exaltă „istoricismul" ca pe o metodă supremă capabilă să reveleze unitatea și finalitatea omenirii. Pentru Dilthey, fiecare epocă culturală are propria ei semnificație, are sensul ei în ea însăși și o formă specială a activității, în filosofie, în arte etc., care poate fi comprehensibilă numai dacă este considerată în totalitatea funcțiilor spirituale caracteristice epocii respective, el ignorînd însă, așa cum s-a mai arătat, elementele civilizației materiale și importanța lor. Cele trei facultăți principale ale omului, inteligența, afectivitatea și voința, sînt prezente și active în fiecare moment, dar cu predominarea uneia dintre ele în anumite perioade. Și după cum una din aceste facultăți este mai intensă într-o anumită epocă, sau la un anumit individ, vom avea o concepție specială despre lume — *Weltanschauung*. Filosoful german admite astfel exclusiv trei tipuri de concepții filosofice despre lume: *materialist-pozitivist*, cînd inteligența predomină (Democrit, Epicur, Hobbes, enciclopediștii, Comte, Avenarius); *idealismul obiectiv*, la care punctul de vedere prin care se determină valoarea lucrurilor este subordonat vieții afective (Heraklit, stoicii, Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel); *idealismul libertății* la care

[14] Acesta este chiar titlul lucrării lui în care tratează în mod special această problemă: *Die Typen der Weltanschauung* (Berlin, 1911).

predomină voința (Platon, speculațiile creștine, Kant, Fichte, Maine de Biran).

În aceste condiții, cunoașterea realității cu ajutorul conceptelor, sau prin considerarea valorilor în mod afectiv, sau prin comportarea determinată de voliții sînt la același nivel și nici una din aceste *Weltanschauungen* — concepții despre lume — nu este mai valabilă decît alta. Aceste trei tipuri de concepții despre lume nu pot fi reduse la un numitor comun și de aceea fiecare are o valoare relativă iar gîndirea lui Dilthey este marcată de eclectism. Astfel concluzia lui apare sceptică. El crede totuși că filosofia încetează de a fi sceptică, dacă devine o teorie a acestor concepții. Ea nu mai este un sistem, ci devine o teorie a sistemelor. Ceea ce nu-i atenuează cu nimic deficiențele, și nici natura judecății critice pe care am enunțat-o mai sus.

*

După primul război mondial a apărut o lucrare datorită gînditorului german Oswald Spengler, care a avut, la vremea ei, un răsunet mondial. Cartea lui, care prezicea sfîrșitul culturii europene, se intitula *Apusul Occidentului* [15]. Desigur, apariția filosofului german de care este vorba nu este independentă de ideile ce s-au emis, mai înaintea lui, în această problemă, dar credem că pesimismul lui nu se datorește numai influenței lui Nietzsche, ci și catastrofei suferită de Germania în războiul din 1914—1918. El pornește de la concepția heraklitică a veșnicei mișcări, și de la aceea a lui Bergson, după care realitatea este o curgere continuă, în durata pură, dar pe care intelectul uman vrea să o sesizeze prin concepte, care nu sînt decît „clișee statice", și cu aceasta vrea să reconstituie continuitatea, dar nu obține decît o „traducere" utilă, dar artificială. În baza acestor idei Spengler ajunge la concluzia că atît „adevărul", cît și „filosofia" ar fi doar expresii ale timpului în care s-au dezvoltat. Ca oricare alt fenomen, un adevăr sau o filosofie se naște, se dezvoltă și moare, este un organism viu, cu același destin ca oricare altă ființă vie. El nu vrea să meargă pe generalizări, din care să scoată valori universal-valabile — asemenea procedee el le consideră „sofisme" *(Fehlschlüsse)* —, ci urmează

[15] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vol. (München, 1918—1922).

o altă metodă, — pe care o considerăm la rîndul ei limitativă — care consideră totalitatea fenomenelor unei culturi ca un fenomen organic, ca pe un organism analog organismelor biologice. Pentru aceasta el va utiliza o metodă morfologică. „Morfologia organicului — spune el — a istoriei și a vieții, a tot ce poartă în sine direcții și destin, se numește fiziognomică." Cel care a folosit cel mai bine rolul fiziognomiei a fost, după el, Goethe. Punînd intuiția mai presus de cunoașterea prin concepte — așa cum voia Bergson —, Spengler ajunge la concluzia negativă că „intelectul ucide în timp ce cunoaște" [16].

Fără să intrăm în amănuntele acestei concepții, vom spune numai cîteva cuvinte despre modul cum concepe acest filosof fenomenul marilor culturi. Culturile sînt, în concepția lui, organisme și sînt fenomene originare. „Fenomenul originar — scrie el — este intuiția pură a unei idei, nu cunoașterea unui concept". Cu alte cuvinte, cultura ar fi un astfel de fenomen, iar ea este un organism biologic. Examinînd mai de-aproape un organism biologic, se văd morfologic fazele prin care el trece și, paralel, fazele prin care, de exemplu, la om, sufletul se schimbă o dată cu schimbările ce se petrec în organismul lui. Fiecare cultură ar trece prin fazele prin care trec organismul și sufletul omului. În felul acesta, fiecare cultură își are copilăria, maturitatea și bătrînețea ei. [17] Ce se întîmplă însă cînd o cultură a „îmbătrînit"? După filosoful german, cultura ar începe să se stingă, dînd loc unei *civilizații*. Civilizația este de fapt „declinul" unei culturi, apusul și, în sfîrșit, moartea ei. După cum apare evident, Spengler nu ține seamă de relația de cauzalitate reciprocă dintre „civilizație" și „cultură".

Vom mai menționa aici numai ideea lui Spengler că fiecare cultură se dezvoltă autonom, ca un univers închis și impermeabil. El susține că nici o cultură nu se poate revela decît cuiva care-i aparține în mod natural și este destul de perspicace. Din această cauză, știința, arta, religia, filosofia grecilor sînt înțelese de noi potrivit structurii noastre sufletești. Și el precizează că s-ar putea ilustra printr-un exemplu acest lucru, scriindu-se „istoria celor trei Aristoteles": acela grec, acela arab și acela medieval. Un asemenea examen

[16] O. Spengler, *op. cit.*, I, p. 139.
[17] *Idem*, p. 145.

comparativ ar duce la constatarea că cei trei filosofi Aristotel nu au nimic comun între ei.

Nu vom insista asupra dezvoltărilor pe care le face Spengler, urmărind evoluția matematicilor, a religiei, a moralei etc. în cultura antică și cea modernă, pentru a arăta deosebirile lor esențiale. Preluînd de la Nietzsche ideea dublei polarități a spiritului uman, filosoful german îi lărgește semnificația. El vede în cultura grecească „un suflet apollinic", spiritul de manieră, de seninătate, de ordine ilustrată de geometria lui Euclid, și în cultura modernă „un suflet faustic", neliniștit în permanență, chinuit, căutînd continuu să schimbe regulile date.

*

Sumarele noastre considerații despre modul cum unii filosofi au încercat să înțeleagă fenomenul de cultură în general și pe cel grecesc în particular au vrut să ilustreze că este foarte greu astăzi să mai considerăm o axiomă faptul că civilizația și cultura grecească ar reprezenta o „stare de tinerețe" a culturii europene actuale sau că fenomenul de cultură apare simplu, ca o evoluție liniară.

În această privință gînditorii moderni par să adopte acest punct de vedere, desigur cu nuanțări particulare fiecărui filosof. Friederich Engels scrie [18]: „Gîndirea teoretică a fiecărei epoci, prin urmare și a epocii noastre, este un produs istoric, care în perioade diferite ia forme diferite și totodată un conținut foarte diferit. Știința gîndirii este, prin urmare, ca oricare altă știință, o știință istorică, știința dezvoltării istorice a gîndirii omenești. Acest lucru prezintă importanță și pentru aplicarea practică a gîndirii la domeniile experimentale. Căci, în primul rînd, teoria legilor gîndirii nu este cîtuși de puțin acel «adevăr etern», stabilit o dată pentru totdeauna, pe care rațiunea filistină îl leagă de termenul «logică»." [19]

De altfel catastrofa prin care cultura grecească a dispărut, lăsînd după ea doar vestigiile unui naufragiu, este o probă că noi nu putem fi socotiți continuatorii direcți și fideli ai acestei culturi.

[18] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20 p. 349 și 350 (Edit. politică, București, 1964).
[19] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ediția a II-a, p. 388.

Începînd cu lucrările lui L. Lévy-Bruhl, problema „culturilor primitive" a început să fie studiată în autonomia ei. Mentalitatea „primitivă" este socotită a avea propriile ei legi, cu o orientare total diferită de a noastră.[20]

Problema a fost preluată și discutată amplu și din alte puncte de vedere decît acela sociologic al lui Lévy-Bruhl, cum este, de exemplu, punctul de vedere structuralist. Promotorul acestei concepții, Claude Lévi-Strauss, crede că poate găsi « structuri » unice în mituri diverse, în baza cărora ele pot fi traduse unele în altele. Ele conțin astfel elementul inteligibil care le dă o semnificație chiar pentru mentalitatea secolului al XX-lea.[21] Teoria lui Lévi-Strauss are un « caracter panlogistic ».

G. Guariglia a făcut o analiză a gîndirii „primitivilor", plecînd de la lucrările lui L. Lévy-Bruhl, și a ajuns la concluzia că „mentalitatea primitivă" operează pe baza unui sistem bine determinat de categorii mentale.[22]

*

Din prea scurta expunere făcută mai sus desprindem următoarea concluzie. Încercînd să examinăm modalitatea intelectuală a omului aparținînd altor culturi, prin prisma criteriilor de valori ale propriei noastre culturi, riscăm să deformăm tocmai ceea ce îi este specific vieții intelectuale a acelei culturi. Va trebui deci ca cercetarea noastră să facă un efort de a descoperi modul propriu cum s-a dezvoltat spiritul grecesc și sistemul lui de coordonate. La acest nivel, nu trebuie să admitem nici o ipoteză de lucru care ar implica o judecată de valoare, implicit sau explicit.

Greutatea principală pentru aceasta se datorește faptului că nu ne putem desprinde de propriile noastre concepții, de propriile noastre concepte, pentru a pătrunde într-o lume care era departe de vocabularul nostru științific

[20] L. Lévy-Bruhl și-a publicat primele cercetări în celebra lui lucrare *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Alcan, Paris, 1910). Ea a fost urmată de alte lucrări: *La mentalité primitive* (același editor, Paris, 1922), *L'Âme primitive* (Paris, 1927) etc.

[21] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Plon, Paris, 1958); *La Pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962); *Le Cru et le Cuit* (Plon, Paris, 1964) etc.

[22] G. Guariglia, *Il mondo spirituale dei primitivi* I. *Le categorie mentali* (Milano, 1968).

și filosofic. Cînd vrem să știm cum gîndeau grecii din timpul lui Homer, implicăm în întrebarea noastră, ca de la sine înțeles, ideea că inteligența evoluează totdeauna și pretutindeni în același sens, și de aceea prin criteriile științei de azi cercetăm cum gîndeau grecii pe timpul războiului Troiei. Primul rezultat va fi că îi vom găsi pe greci funcționînd *altfel* decît pe moderni, și, intelectul lor fiind orientat diferit decît al nostru, ei ne vor apărea inferiori, chiar dacă ne uimesc!

Există deci o „modalitate a intelectului", un „cadru special", o veritabilă *forma mentis* a Greciei antice, de care trebuie să ținem seama, eliberîndu-ne de habitudinile noastre mentale, dacă vrem să pătrundem într-o lume dominată de rațiune, dar în același timp, în mod paradoxal pentru noi, și de zei!

III

Condiția umană

Expresia „condiția umană" apare des în literatura contemporană, grație unor scriitori care i-au dat o accepțiune *ad hoc*. Așa, de exemplu, André Malraux își intitulează romanul său binecunoscut *La Condition humaine*, pentru a arăta ce se întîmplă, extraordinar sau banal, în viața unor oameni care se zbat pentru a-și depăși „condiția" lor în tragismul istoriei. Ideea de a fixa „starea" umană ca un mod de existare specific a fost considerată de știință și filosofie în sensuri destul de diferite.

Existența umană ca atare este caracterizată științific de faptul că omul este „un mamifer evoluat", sau dacă vrem o exactitate mai mare, un primat evoluat, inteligența lui fiind un fenomen secundar. Inteligența deci nu se justifică în ea însăși, ci prin utilitatea ei în evoluția fenomenului biologic. A vedea numai partea biologică a omului este însă a vedea numai un aspect al existenței umane, iar o asemenea definiție nu respectă regula logică de a corespunde *omni et soli definito*. În determinarea conceptului exact de „stare" umană, trebuie să ținem seama și de alți factori care o constituie. Omul a devenit un *homo faber*, un fabricant de unelte folositoare, dar el face și lucruri — imens de multe — care nu se justifică printr-o necesitate vitală, care depășesc cerințele conservării speciei, de exemplu, și care apar din acest punct de vedere inutile: într-adevăr, el creează teoreme matematice, care umplu nenumăratele tomuri ale geometrilor, sau poezii care, din cea mai adîncă Antichitate, au preocupat spiritul grecilor, indienilor sau chinezilor; sau, în sfîrșit, el poate să pună la contribuție multiple eforturi materiale și intelectuale, pentru a realiza minunea de a vizita Luna sau de a depune pe Venus și Marte aparate care să fotografieze

planeta roșie, sau să trimeată sonde care să transmită imagini de la Saturn și inelele lui. Toate acestea trebuiesc integrate în conceptul de „condiție umană" pentru a-i determina exact conținutul.

În filosofia contemporană s-a simțit nevoia să se întrebuințeze o desemnare specială pentru „starea umană". Cel care s-a apropiat cel mai mult de înțelegerea ei, la greci, a fost filosoful german Martin Heidegger. După el „esența omului" *(das Wesen des Menschen)* constă în faptul de a fi mai mult decît un simplu om, întrucît el ne este prezentat ca o „ființă vie rațională".[1] Realizînd prin cugetare propria lui existență, omul se apropie de Ființă ca Ființă, așa că Heidegger va spune: „Omul este vecinul Ființei" — *Der Mensch ist der Nachbar des Seins*.[2] Acestei condiții esențiale, care face din om o ființă deschisă spre *Sein*, Heidegger îi dă o denumire specifică — *Dasein*. Termenul are un conținut cu totul particular la filosoful german, iar traducătorii au avut mari dificultăți în a-l reda în alte limbi. Așa, de exemplu, Corbin l-a tradus în limba franceză prin *réalité-humaine*. Heidegger a indicat el însuși traducerea *l'être-là* — „Ființa aici" (sau acolo), ceea ce, de fapt, este traducerea *ad litteram* a lui *Dasein*. În sensul acesta l-au tradus, de exemplu în limba franceză, R. Boehms și R. Waelhens. Existența umană capătă în acest fel o „demnitate" independentă de „primate" și de evoluția biologică a speciilor; ea „există" undeva, dar mai ales aici, o dată cu cugetarea care o actualizează.

Scolasticii, pe care i-a preocupat problema, ajunseseră la concluzia că omul cuprinde în totalitatea ei esența umanului — *humanitas* —, sau ceea ce ei numeau un universal, indivizii fiind derivați din *humanitas* prin individuație. Omul era purtătorul acestei *humanitas*, care-l articula cu ceea ce există „întotdeauna și pretutindeni" — *semper et ubique*, aceea ce la Aristotel caracteriza universalul.

Expresia „condiția umană", în acest sens filosofic, apare prima dată la Michel de Montaigne, care crede că fiecare om are *sa forme maîtresse*[3], și această formă are o valoare universală, fiindcă „fiecare om poartă în el forma

[1] Martin Heidegger, *Brief über den „Humanismus"*, în lucrarea *Wegmarken*, p. 172 (ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

[2] *Op. cit.*, p. 173.

[3] Montaigne, *Essais*, cartea a III-a, cap. 2.

întreagă a *condiției umane* — *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*. Această *forme maîtresse* rămîne aceeași sub toate schimbările. Aceasta-i însă tocmai caracterul de universalitate care aparține acestei „forme" și-i dă permanența și prin aceasta stabilitatea continuă. „Forma" este prezentă ca umanitate, adică sămînța rațiunii universale este imprimată în orice om nedenaturat.

*

Dar să vedem cum apărea această idee în lumea greacă. Vom spune de la început că, încă din perioada arhaică, omul este văzut ca o ființă cu totul deosebită, trăind într-o *condiție umană* proprie, care se dezvăluie într-o măreție superbă. Omul arhaic apare în epopeile homerice ca avînd un comerț intim cu zeii, unii oameni avînd pe unul din părinți un zeu, sau transformîndu-se, în anumite împrejurări, după moarte, și ei în zei. În *Iliada* și *Odysseea* se poate distinge chiar ideea unei epoci îndepărtate, în care oamenii ar fi fost mult superiori celor din epoca evocată. Sînt citate în aceste opere o serie de „țări", imposibil de identificat, care sînt descrise ca niște ținuturi utopice, cum ar fi Skeria, țara feacilor, cei „fericiți ca zeii", ultima etapă a călătoriilor lui Ulysse înainte de a ajunge în Ithaka.[4]

Treptat, credința într-un gen uman superior „de aur" — χρύσουν γένος *(hrýsoun génos)* — se precizează cu detalii care nu se pot găsi în operele homerice. Această credință este clar expusă de Hesiod, în versuri de o superbă frumusețe.[5] Autorul însuși spune, începînd povestirea, că are să o povestească „într-un mod savant și frumos". După el, au existat mai multe semințiii de oameni pe pămînt, care s-au succedat după o anumită ordine. „Prima seminție de muritori a fost făcută de către locuitorii Olympului din aur. Acești oameni au trăit în timpul cînd Kronos domnea în Cer și trăiau « ca zeii » — ὥς θεοί —, cu inima liberă de orice neliniște, la adăpost de oboseală și mizerie; bătrînețea lamentabilă nu-i amenința, și fără a-și pierde vigoarea corporală ei duceau o viață veselă, în ospățuri, departe de toate relele,

[4] Pentru detalii în legătură cu „epoca de aur", a se vedea și lucrarea *Mitul vîrstei de aur* de Lileta Stoianovici-Donat (Editura „Scrisul Românesc", Craiova, 1981).

[5] Hesiod, *Lucrări și zile*, v. 107—202.

murind apoi ca răpuși de somn. Toate bunurile le aparțineau: pămîntul fertil le oferea spontan fructele lui cu o abundență generoasă și ei, satisfăcuți de soarta lor, liniștiți, trăiau de pe urma ogoarelor lor, în mijlocul unei supraabundențe de bunuri." Oamenii acestei vîrste au devenit, prin bunăvoința lui Zeus, *daimones* — ceea ce noi vom traduce prin „divinități" [6].

După dispariția lor, zeii din Olymp au creat o a doua semințiie de oameni, mult inferioară, de argint, care nu semăna deloc cu aceea de aur, nici în ceea ce privește forma, nici în spirit. Timp de o sută de ani copiii rămîneau sub ocrotirea mamei, iar după ce deveneau mari, luînd forma adolescenței, viața li se mai prelungea un scurt interval de timp, în necazuri provocate de lipsa de măsură a actelor lor și mai ales de faptul că refuzau să sacrifice și să onoreze pe „Nemuritori". Atunci Zeus, fiul lui Kronos, i-a îngropat în pămînt și au fost numiți de către muritori „prea-fericiții Infernului", fiind considerați *daimones* de rangul al doilea, dar înconjurați și ei de considerație.

Zeus, tatăl zeilor, a creat, după aceasta, un al treilea neam de muritori, de bronz, cu totul diferit de acela de argint. Acești oameni nu iubeau decît lucrările lui Ares, sursă de plînset și de violență. Aveau arme și instrumente de bronz, fierul negru neexistînd încă. Zdrobiți de propriile lor brațe, ei s-au dus spre locuința umidă a lui Hades părăsind lumina strălucitoare a soarelui.

A patra stirpe de oameni creată a fost mai justă și mai bună, neam de eroi care se numesc semi-zei. Este „rasa" care ne-a precedat pe pămînt. Unii dintre ei au căzut în războaie funeste și pe marea devastatoare, fie la Theba cu cele șapte porți, pe pămîntul cadmeean, în lupta pentru turmele lui Oedip, fie la Troia, din cauza frumoasei Elena.

[6] Termenul *daimon* (și *daimonion*) apare încă la Homer și este luat de el în sensul de „zeu" sau „ființă divină". Mai tîrziu, în orice caz după Hesiod, termenul capătă un sens propriu, indicînd o entitate divină, intermediară între zeu și om. Așa îl explică Platon în *Symposium* (202 d): μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ — „între zeu și muritor".

Notă. În cursul acestei lucrări vom utiliza unele cuvinte cu o grafie specială. De exemplu, pentru a arăta că termenii sînt luați în sensul lor antic grecesc, vom scrie *daimon* sau *daimonion*, *theorie*, *etymologie*, *mythos* sau *myth* etc., și vom scrie demon, teorie, etimologie, mit etc., cînd acești termeni au sensul modern.

Cei care au rămas locuiesc, departe de oameni, cu inima fără griji, în Insula Prea-fericiților.

Hesiod se plînge că el trăiește în epoca de fier, epocă în care ostenelile nu încetează nici noaptea, nici ziua. Zeus va distruge și această rasă de muritori, și anume cînd oamenii vor avea de la naștere tîmplele încărunțite.[7] Atunci copiii nu vor mai semăna cu tatăl lor; oaspetele nu va mai fi scump gazdei lui, nici fratele fratelui său. Nu vor mai fi respectate îndatoririle față de părinți, nici fidelitatea față de jurămînt, nici justiția, nici binele, ci se va onora mai curînd autorul unor acțiuni rele; dreptul va fi forța, iar sentimentul onoarei va fi dispărut etc. Și atunci, îndreptîndu-se spre Olymp, conștiința și dreptatea[8] vor părăsi pe oameni pentru a se duce printre nemuritori.

Iată dar ce se petrece cu omul în tradiția arhaică grecească (din care nu am dat absolut toate amănuntele). Neamurile de oameni s-ar succeda într-o progresie descrescătoare, într-o descindere, sau mai bine zis o „involuție", de la nobil la nenobil (nobilul fiind caracterizat de metalul „nobil", iar nenobilul prin metalul „vulgar"). Această „involuție" nu ar fi numai de ordin moral-intelectual, ci, după cum pare din descrierea lui Hesiod, metalul care definește o vîrstă ar părea să corespundă, într-un fel, cu epocile care au descoperit și prelucrat aceste metale.

S-a speculat destul asupra acestui mit la Hesiod. S-au constatat unele inconsecvențe cărora li s-a căutat o explicație rațională. Astfel, deși Hesiod vrea să caracterizeze „rasele" prin metale, el introduce în povestirea lui stirpea eroilor, care nu este caracterizată metalic. Erwin Rohde, de exemplu, dă faptului următoarea interpretare. După el, mitul metalic ar avea o dublă intenție: să expună degradarea morală crescîndă a omenirii; să facă cunoscut destinul, după moarte, al generațiilor succesive. În cazul generației eroilor, accentul nu mai cade decît pe destinul lor postum.[9]

[7] S-ar părea că ar fi „existat" de fapt cinci seminții. Totuși, ca epoci „metalice", Hesiod indică numai patru: de aur, de argint, de bronz și de fier. Rasa eroilor, care „ne-a precedat", el nu o indică printr-un metal.

[8] Αἰδώς *(Aidós)*, personificarea sentimentului de onoare, conștiința onoarei. Νέμεσις *(Némesis)* este zeița pudoarei, a justiției.

[9] Erwin Rohde, *Psyché*, trad. franc. de Aug. Raymond, p. 75—89 (Payot, Paris, ed. din 1953).

Nu vom insista asupra diferitelor interpretări, vom mai aminti numai pe aceea structuralistă a lui J.-P. Vernant[10], care ni se pare interesantă. Acest autor socotește că particularitatea generațiilor se ordonează după o schemă tripartită, după care se încadrează toate elementele mitului. În acest cadru mai vast pot apărea sensuri multiple. „Dacă se traduce — spune el — acest joc de imagini și de corespondențe simbolice în limbajul nostru conceptual, el poate fi prezentat sub forma unui tablou cu mai multe intrări, unde aceeași structură, repetată în mod regulat, stabilește, între sectoare diferite, raporturi de ordine analoage: serii de seminții *(races)*, niveluri funcționale, tipuri de acțiuni și de agenți, categorii de cicluri, ierarhia unor zei în miturile de suveranitate, ierarhia societății umane, ierarhia puterilor naturale altele decît zeii *(theoí)* — și de fiecare dată diversele elemente implicate se evocă și își corespund."

Mitul ciclurilor metalice s-a perpetuat în Italia, unde, în sec. I î.e.n., Ovidiu povestește, în versuri ce egalează în frumusețe pe acelea ale lui Hesiod, succesiunea „celor patru vîrste": *Aurea prima sata est aetas* — „Vîrsta de aur a fost prima creată"; a succedat apoi *argentea proles* — „rasa de argint"; a urmat „rasa de bronz" — *ahenea proles*; ultima epocă este aceea de fier dur — *de duro est ultima ferro*[11]. Condiția omului în fiecare din aceste *aetas* este descrisă de poetul latin la fel ca în *Lucrări și zile* de Hesiod.

„Epoca de aur" este reluată și prezentată ca un fapt istoric, petrecut în timpuri imemoriale, de Macrobius, în lucrarea lui *Saturnalia*[12]. Ea ar fi avut loc în timpul cînd domnea în Italia regele Janus, care avea să devină zeul cel cu două fețe, *Janus Bifrons*. Autorul de care vorbim dă exemple de tradiții și legende, unele gravuri pe monezi etc., prin care se păstra amintirea domniei lui Saturn din epoca de aur[13].

[10] Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 37 (edit. F. Maspero, Paris, 1974).

[11] Ovidiu, *Metamorfozele*, cartea I, v. 89—162.

[12] Macrobius, *Saturnalia*, cartea I, cap. VII, 18—27.

[13] Este bine să subliniem aici că mitul ciclurilor apare și în alte civilizații, succesiunea lor fiind, întotdeauna, de la superior la inferior. În civilizația indiană ni se prezintă o teorie a ciclurilor, după care o epocă de manifestare se compune din patru vîrste (a căror durată este exprimată în

Se pare că încă din epopeile homerice și din scrierile lui Hesiod se poate descifra ideea că cele patru „vîrste" formează un ciclu, după care epocile metalice revin. Într-adevăr, poetul se plînge că trăiește în vîrsta de fier prin următorul vers: „De ce n-am murit înainte sau să mă fi născut după?" [14] Cu alte cuvinte, după vîrsta de fier, va urma o epocă mai bună, în care poetul ar fi dorit să se nască.

*

Toate aceste afirmații, constituind ceea ce s-a numit „mitul raselor", ar fi putut rămîne un mit mut, pentru că nu ne-ar fi putut comunica nimic, dacă el nu ar fi fost preluat de filosofi și redat, chiar dacă uneori numai ca o aluzie, în fragmentele rămase de la ei, cu o semnificație filosofică. Astfel, ideea de succesiune neîntreruptă a ciclurilor, extinsă la întreaga realitate, o găsim mai tîrziu, de exemplu, la Heraklit care ne spune [15]: „Această lume, care este aceeași pentru toți, nu a făcut-o nici unul dintre zei sau dintre oameni, ci a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, *care se aprinde cu măsură și se stinge cu măsură* — ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.". Pe de altă parte, într-un alt fragment [16], tot Heraklit afirmă că sufletul este o scînteie din focul eteric. Așadar, omul, împreună cu focul universal, va urma calea ciclică a aprinderilor și stingerilor „cu măsură". Dat fiind numărul mic de fragmente rămase de la

ani): prima epocă *(yuga)* se numește *Kṛta* — sau *Satya-yuga;* a doua este *Tretă-yuga;* a treia *Dvāpara-yuga;* în sfîrșit, a patra epocă este *Kali-yuga* — „epoca neagră". Toate aceste cicluri sînt reluate la sfîrșitul celei de a patra epoci, timpul „comprimîndu-se", astfel că durata chiar a vieții omului este mai mică în epoca neagră (în care, ca și la Hesiod, ne-am găsi „astăzi"). Și în *Lucrări și zile* se vede că viața oamenilor descrește ca durată cu fiecare etapă.

Și în China antică, existau asemenea legende despre o „epocă de aur" sau „primordială".

Majoritatea miturilor americane, ne spune Mircea Eliade *(Aspects du Mythe*, p. 76, Gallimard, Paris, 1963*)*, care se referă la „Sfîrșit", implică sau o teorie a ciclurilor (ca la azteci), sau credința că sfîrșitul catastrofic va fi urmat de o nouă creație.

[14] Hesiod, *Lucrări și zile*, v. 175.

[15] Heraklit, fr. 30 (în Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

[16] Păstrat în *Somnium Scipionis* al lui Macrobius (14, 19) și redat de Diels-Kranz în fr. 22 A.

Marele Obscur, este greu să stabilim cu exactitate ce înțelegea el prin aceste perioade care se succedau la infinit.

Ceva mai clar apare această concepție la Empedocle din Agrigentum. Pentru acest filosof, fondul tuturor lucrurilor este format de cele patru elemente tradiționale: focul, aerul, pămîntul și apa. Aceste patru „rădăcini" se unesc și se resping grație unor forțe de atracție și de repulsie, pe care agrigentinul le numește „dragostea" și „ura" — *Philia* și *Neikos*. După predominanța uneia sau alteia în acest „amestec" vor rezulta patru perioade. Prima dintre ele, în care domină dragostea, este numită de el *Sphairos*. După ea urmează perioada în care apare ura la un loc cu dragostea, astfel că elementele sînt unite și despărțite. În a treia perioadă, dragostea dispare din lume și ura domină. În sfîrșit, în a patra perioadă ura începe să se retragă și dragostea unește din nou elementele. Astfel se revine din nou la epoca *Sphairos* și succesiunea ciclurilor reîncepe.

După cum se vede, perioadele se succed tot într-o regresiune, „decăderea" lor datorîndu-se treptat faptului că ura devine din ce în ce mai dominantă.

Să trecem acum direct la textele platonice, fără a mai zăbovi la unele indicații pe care le-am mai putea găsi la poeți și tragici. Platon preia descrierea lui Hesiod, ceea ce apare vizibil chiar după modalitatea expresiilor pe care le întrebuințează, deși el singur ne spune că istoria lui Kronos forma obiectul multor povestiri care circulau în lumea grecească. Iată pe scurt care era, după el, „fenomenul care a dat naștere tuturor acestor povestiri" [17]. La sfîrșitul ciclului (epocilor ce-i sînt atribuite) universul începe să se miște în sens invers. Perioadele care se succed în ciclul descendent manifestă o „îmbătrînire" a tot ceea ce este muritor, dar, cînd ciclul este reluat, el se transformă avînd o direcție inversă. Rasele umane „întineresc". J. P. Vernant [18] vede, în această idee a întoarcerii prin „întinerire" a perioadelor ciclului, „umorul platonician", prin care filosoful grec dă o replică descrierii hesiodice a îmbătrînirii progresive a raselor umane. Noi credem că nu poate fi vorba aici de umor; dacă pentru

[17] Platon, *Politikós*, 268 d —273 d.

[18] J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 73.

Platon mișcarea ciclică se face printr-o „retrogradare circulară", mereu restaurată, cum deci, din epoca de îmbătrînire se naște o epocă de întinerire, urmează logic că rasa umană trece de la bătrînețe la tinerețe. Tinerețea omenirii era tocmai una din caracteristicile rasei de aur, la Hesiod [19]: „bătrînețea lamentabilă nu-i amenința". Că el ia aceste legende în serios reiese de altfel chiar din afirmația lui: „Acestea sînt garanțiile noastre pentru aceste tradiții pe care mulți oameni astăzi le pun la îndoială fără nici un motiv". În altă parte [20], Platon arată cum se formează societatea umană, și în special cum s-a format ea după potop: oamenii se iubeau și trăiau în bună înțelegere, nu-și disputau hrana, nu cunoșteau discordia, nu cunoșteau injustiția și rivalitatea. În forma prestatală, patriarhală, familiile se uneau în mod natural ca păsările în stoluri și alcătuiau „cel mai drept regat". Și în *Republica* [21], filosoful grec vorbește de oamenii de aur, de argint și de fier, arătînd că denumirile acestea sînt întrebuințate în mod figurat. Aurul și argintul sînt metale nobile care există pure numai în suflet: acolo ele ar fi „aurul și argintul divin". Rezultă dar că, după Platon, desemnarea vîrstelor prin metale avea un caracter simbolic, prin care se arăta calitatea sufletească a omului.

Tradiția ciclurilor o regăsim și în concepția lui Aristotel. Vom remarca, de la început, că el nu a utilizat mituri în dezvoltarea teoriilor lui, dar le-a confirmat înțelesul lor filosofic. Astfel, în *Metafizica*, Stagiritul afirmă că diversele domenii ale artei și filosofiei au fost descoperite și duse de mai multe ori la gradul de dezvoltare posibil în diverse epoci, pentru ca, după aceea, să piară din nou.[22] În acest sens, spune el, părerile „acelor vechi străbuni sînt ca niște vestigii venerabile ce s-au păstrat pînă în zilele noastre". Faptul că el admitea teoria ciclurilor reiese și mai clar din alte lucrări. Astfel în scrierea *Despre filosofie* [23], Aristotel arăta că omenirea

[19] Hesiod, *Lucrări și zile*, v. 113.

[20] Platon, *Legile*, 678 a-d.

[21] Platon, *Republica*, cartea a III-a, 415 a-417 a.

[22] Aristotel, *Metafizica*, XII, 8, 1074 b. El reia aceste afirmații în *De caelo* (I, 3, 270 b), *Meteori* (I, 1, 339 b).

[23] Aristotel, Περί φιλοσοφίας.. Această lucrare, cunoscută în Antichitate, s-a pierdut și nu au mai rămas din ea decît unele fragmente. Ele se găsesc în vol. al V-lea al operei întregi a lui Aristotel, publicată sub

este distrusă în mod periodic de mari cataclisme și de fiecare dată trebuie să o ia de la început, așa cum a făcut după potopul lui Deucalion. Mai întîi oamenii au început prin a „redescoperi" mijloacele elementare de trai; într-o a doua etapă ei au redescoperit artele „care înfrumusețează viața"; în al treilea rînd, au trecut la organizarea prin legi a cetății, numind această cunoaștere a organizării înțelepciune; această înțelepciune (anterioară științei fizice și înțelepciunii supreme avînd ca obiect realitățile divine) a aparținut celor șapte înțelepți, care au descoperit virtuțile proprii cetățeanului.

Și mai pregnant apare ideea de „cicluri" în relatarea pe care ne-o face Proclus despre concepția lui Aristotel în această problemă. Iată ce ne spune filosoful neoplatonic de care este vorba [24]: „Deoarece, după cum a spus-o divinul Aristotel, aceleași idei le-au venit oamenilor în mai multe rînduri, după oarecari perioade determinate ale universului [...] dar ele apar și dispar, rînd pe rînd, după ciclurile revoluțiilor cerești".

Trebuie să mai menționăm în aceeași problemă că stoicii au văzut în întreaga manifestare o serie de nașteri și morți ale lumii, sfîrșind printr-un foc universal — *ecpyrosis*.

Din cele relatate vedem deci că teoria ciclurilor, fie sub forma mitică a lui Hesiod, fie sub forma rațională, acceptată de Aristotel, a fost o componentă constantă a gîndirii antice grecești, de la început și pînă la sfîrșit.

*

Ideea că omul are o natură divină *sui generis* se găsește în scrierile homerice și orfice (mai ales); ea poate fi regăsită și în fragmentele presocratice ca și în textele filosofilor de mai tîrziu.

Există două fragmente din Heraklit care ne vor da o perspectivă mai largă a concepției grecești despre om și zeu.

titlul *Aristotelis Opera* de către Academia din Berlin (1831—1870). Acest al V-lea volum cuprinde fragmentele rămase din unele opere ale lui Aristotel și se datorește lui Valentinus Rose.

[24] Proclus (Proklos, filosof și matematician grec, sec. V e.n.) — *Procemium* la *Scholii asupra lui Euclid*.

Primul este [25]:

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

Acest fragment, format doar din trei cuvinte, a fost interpretat în diverse moduri. Iată cum apare, de exemplu, la Burnet [26]: „Caracterul omului este destinul său". *Ethos* a fost deci redat prin „caracter" iar *daimon* prin „destin". Capelle [27] traduce acest fragment, foarte apropiat ca sens, prin „Natura omului este destinul lui" (luînd *ethos* = *Wesen* = natură). Friedländer dă acestui fragment interpretarea: *Dämon ist dem Menschen seine Artung* — „*Daimonion*-ul omului este firea lui" [28].

Heidegger nu este mulțumit cu diferitele traduceri ce s-au dat acestui text, și propune o alta, fiindcă a-l traduce ca mai sus, spunea el, „este a-l gîndi modern" [29]. Pentru filosoful german, *ethos* înseamnă *Aufenthalt, Ort des Wohnens* (ședere, loc al șederii), iar *daimon* este zeul *(Gott)*. În interpretarea lui, fragmentul ar trebui tradus astfel: *Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe Gottes* — „Omul, întrucît este om, locuiește în apropierea zeului". Nu am putea afirma că această traducere a textului Ephesianului nu redă un aspect al ideii cuprinsă în aforism, dar ea nu traduce exact textul format din cele trei cuvinte, ci-l interpretează.

Să ne gîndim la ce conținut puteau să aibă cuvintele *ethos* și *daimon* în timpul lui Heraklit, adică în secolul al VI-lea și începutul celui de-al V-lea î.e.n. Cuvîntul *ethos*, preluat de la filosofii greci de către cei moderni, nu mai păstrează „arhaitatea" cuvîntului heraklitean, dar în Hesiod (sec. al VIII-lea î.e.n.) termenul *ethos* apare (ca și în Homer) cu sensul de „loc de ședere", „reședință", cum bine l-a tradus Heidegger.

Să căutăm dar și sensul pe care-l avea și cuvîntul *daimonion*, tot în spiritul acelei epoci. Să vedem mai întîi ce

[25] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 119.

[26] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, trad. fr. sub titlul *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 158 (Payot, Paris, 1919).

[27] W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 156 (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1938)

[28] Paul Friedländer, *Platon* 1, ed. a III-a, p. 40 (edit. W. de Gruyter Berlin, 1964).

[29] M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus"* (în lucrarea citată, *Wegmarken*, p. 185).

înțelegeau grecii prin *daimon* sau *daimonion*. După cum reiese din cele mai vechi monumente scrise, *Iliada* și *Odyssea*, grecii foloseau la început două denumiri care erau identice: aceea de *zeu* și de *daimon*. Abia la Hesiod [30] *daimonii* sînt ființe intermediare între zei și oameni, și apar în special în legătură cu epocile metalice de care am vorbit. Fiecare epocă a avut *daimonionii* ei, care aveau ca însărcinare să păstreze ordinea lumii stabilită de zei. Treptat funcțiile lor se specializează, fiecare categorie de *daimoni* avînd un rol în legătură cu funcția specială a unui zeu, devenind, de fapt, servitorii sau executanții misiunilor ce li se încredințaseră. Cu timpul, așa după cum zeii luau sub protecția lor popoare, cetăți, oameni, *daimonii* au devenit și ei protectorii unui neam, unei familii sau ai unui om. În modul acesta, *Muzele*, *Charitele* și *Erinyile* sînt *daimoni*, cărora grecii le consacrară chiar sărbători speciale.

Iată, de exemplu, cum se exprimă Socrate într-unul din dialogurile lui Platon: τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον — — „obișnuitul semn al daimonionului".[31] El pomenește în mai multe locuri din aceste dialoguri despre „o voce" pe care o aude și care-l împiedică să facă unele lucruri.[32]

Platon, care ține seamă de mituri, este cel mai indicat să ne spună ce se înțelegea prin *daimonion* în lumea arhaică. În *Timaios*, care este o operă fundată mai ales pe mituri, se spune că sufletul omului, din cauza afinității lui cu cerul, nu este terestru, ci celest. Zeul l-a dăruit fiecărui om, ca pe un geniu (în sens mitologic) divin [33].

Ideea că *daimonul* aparține sufletului, cel puțin părții superioare a acestuia, apare la mai mulți gînditori greci. Socrate o spune textual [34]: „*Daimonul* acesta este sădit în mine încă de copil, și-mi apare ca un glas".

În lumina textelor platonice, din care reiese că sufletul este propriul nostru *daimonion*, A. J. Festugière observă că aforismul lui Heraklit, *ēthos anthrópo daimon*, capătă un sens

[30] Hesiod, *Lucrări și zile* v. 110—200.

[31] Platon, *Euthydemos*, 272 e.

[32] *Phaidros*, 242 b-c; *Apologia* 31 d, 40 a, 41 d etc. Afirmația lui este confirmată și de Xenophon în *Memorabilia*, I, 1, 2.

[33] Platon, *Timaios*, 90 a-b.

[34] Platon, *Apologia lui Socrate*, 31 d; *Cratylos*, 398 b-c.

mai profund.[35] În acest context noi l-am traduce, păstrind lapidaritatea expresiei, prin: „*Daimonionul* (are) sediul în om", sau mai liber „*daimonionul* locuiește în om". Această interpretare poate fi sprijinită și cu alte texte. Vom menționa aici numai că ideea pe care o redă va deveni mai tîrziu în filosofia stoică un bun cîștigat. În acest sens o găsim, de exemplu, la scriitorul latin Apuleius (sec. al II-lea, e.n.), într-o scriere intitulată semnificativ *De deo Socratis*[36]: *Nam quodam significatu et animus humanus, etiam nunc in corpore situs,* δαίμων *nuncupatur* — „într-un sens și sufletul omenesc, chiar acum, locuind în corp, se numește *daimon*".

Vom mai examina al doilea fragment din Heraklit, pentru a completa interpretarea de mai sus. Acest pasaj este discutat de Heidegger în contextul de care am vorbit, pentru a confirma ideea lui că, la filosofii presocratici, „omul trăia în apropierea zeilor". Fragmentul se referă la niște vizitatori, care veniseră la Heraklit, dar care văzînd cît de modest trăia acesta, într-o cameră sărăcăcioasă și încălzindu-se lîngă un cuptor, au voit să plece. Atunci Heraklit le-a spus[37]: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς — „Chiar și aici sînt zei". Heidegger traduce această expresie în limba germană prin: *Götter wesen auch hier an* — „Și aici sînt prezenți zei"[38]. În contextul celor spuse mai sus, pare foarte probabil ca Heraklit să fi avut în vedere că cei prezenți, și mai cu seamă el însuși, erau purtătorii unor *daimones*, unor zei, și atunci expresia lapidară — *eînai gàr kaì entaũtha theoús* — ar putea indica tocmai faptul că, oriunde locuiește omul, se află acolo un zeu.

Din discuția purtată a reieșit astfel că, pentru filosofii greci, în om sălășluiește un zeu, un *daimon*, adică omul are în el o existare divină.

[35] A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 273 (J. Vrin, ed. a IV-a, Paris, 1975).

[36] Lucius Apuleius (125—180 e.n.) este autorul mai multor scrieri cu caracter platonic, printre ele *De deo Socratis* în care se găsește pasajul citat. În continuarea acestui text, Apuleius reia teza lui Platon din *Phaidon*, despre oamenii fericiți *(eudemones)*, explicînd-o prin traducerea *„eudemones* sînt oamenii care au *daimonul* bun".

[37] Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Heraklit, fr. 22. Acest fragment s-a păstrat de către Aristotel, care-l citează în lucrarea *De partibus animalium* (I, 5, 645 a).

[38] Heidegger, *op. cit.*, p. 186.

*

Ceea ce izbește de la început în concepția vechilor greci, unitară în fondul ei, fie că este exprimată mitic, fie că este exprimată conceptual, este demnitatea excepțională acordată omului. Niciodată, în decursul culturii europene, să zicem de la începuturile ei homerice, nu s-a acordat omului un rol mai măreț și mai important, decît în faza ei grecească. Într-un sens, chiar astăzi, după izgonirea zeilor din teoriile filosofice — Nietzsche spunea că Dumnezeu a murit — și cînd omul nu are nici o altă măsură pentru lume și pentru el însuși decît propria lui rațiune, astăzi cînd el reușește să călătorească printre stele, el nu are poziția egală cu aceea pe care i-au acordat-o grecii. Pentru ei, condiția umană era o treaptă în multiplicitatea stărilor divine. Această situație excepțională a ființei umane era totuși integrată într-o ierarhie în care ea ocupa un rol modest, dependent de alte puteri. Vechii greci, acordîndu-i o esență „divină" *, nu l-au așezat pe om în vîrful piramidei existențiale, ci într-o stare modestă, care depășește totuși condiția biologică, stare inimaginabilă pentru noi, care vedem omul ca un întreg biologic, social-istoric și spiritual. După cum am spus, concepută mitic sau rațional, poziția omului rămînea aceeași. Aristotel, care renunță total la mituri, este poate cel mai interesant dintre filosofi, fiindcă este cel mai apropiat de mentalitatea noastră. Dar și el păstrează pentru om condiția „divină", pe care i-au acordat-o filosofii vechi. Platon afirmase că: „Cei vechi știau mai bine decît noi (fiindcă) trăiau mai aproape de zei" — οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες.[39]. Aristotel se ralia și el acestei opinii, vorbind în *Metafizica* despre „o înțelepciune antică"[40]: „O tradiție de la străbunii din cele mai vechi vremuri și transmisă timpurilor următoare sub formă de mituri ne spune că artele sînt divinități și că divinul îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai tîrziu, în chip de poveste, la acest sîmbure al tradiției, urmăreau să impresioneze mulțimea în

* V. mai departe discuția asupra conceptului.

[39] Platon, *Philebos*, 16 c. Această afirmație se regăsește la Cicero *(Tusculanele*, I, XII*)*: *quae quo proprius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera, cernebat* — „mai aproape de zei din care se trăgeau, primii oameni discerneau poate mai bine adevărul".

[40] Aristotel, *Metafizica*, XII, 8, 1074 b și I, 2, 983 b.

interesul ordinii legale și al binelui obștesc. Așa s-a ajuns să li se atribuie chipuri omenești sau să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale [...]. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar sîmburele de la început, anume că primele substanțe sînt divinități, ne vom încredința că aici este vorba de o revelație divină". Aristotel adaugă că, „numai în aceste condiții, tradiția venită de la cei vechi poate fi primită și înțelcasă". Cu alte cuvinte, pentru a interpreta afirmațiile Stagiritului, cei vechi au cunoscut adevărul, dar acesta nu ar fi ajuns în epoca lui decît într-o formă degenerată. Cum și pentru el ciclurile se succed, se ajunge ca adevărul să fie sau uitat, sau să fie cunoscut într-un mod vulgar prin mituri, de care trebuie degajat. Acest lucru îl conduce pe celebrul filosof grec la construirea unei noi științe, care de fapt va fi „metafizica". Pierre Aubenque [41] remarcă foarte bine că o dată cu această idee, a căutării unei „științe pierdute", a „unui început luminos în care domnea încă o familiaritate nativă între om și divin", apare o alta, care atribuie istoriei o mișcare inversă (decît aceea a degenerescenței implicată în cicluri), și care este de fapt ideea de progres. Prin aceasta, scrie Aubenque, ideea de progres, profesată de sofiști și ridiculizată de Platon în *Hippias maior*, este preluată de Aristotel, care nu o vede dezvoltîndu-se liniar, ci prin cicluri.

Vom sublinia cîteva din elementele caracteristice ale acestei concepții, care domină gîndirea grecească. Mai întîi, inteligența umană urmează o curbă de descindere în cicluri. Se produce astfel o „uitare" a adevărurilor ce fuseseră știute. Aristotel, care aspira la o nouă știință, declară totuși că vrea în fond să redescopere degajînd de tot ceea ce s-a adăugat inutil cunoașterii „celor vechi". Ce căuta el era înțelepciunea pierdută și prin aceasta să redescopere „condiția umană pierdută". „Progresul" deci de care vorbea Aubenque nu este ceea ce putem înțelege noi astăzi prin progres. El are o mișcare de la ceea ce nu se știe la ceea ce a fost știut, pe cînd progresul în sensul actual al cuvîntului se face plecînd de la ceea ce este cunoscut și sporind prin cucerirea a ceea ce este necunoscut. Știința modernă urmărește descoperiri care nu au fost cunoscute nimănui niciodată. Această deosebire

[41] Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 72—73. (P.U.F., Paris, ed. a II-a, 1972).

face ca înțelegerea lui Aristotel să fie atît de dificilă fiindcă este făcută, în general, prin prisma mentalității moderne.

Interpretînd celebrul pasaj din *Odysseea*, în care ni se spune că Ulysse, întorcîndu-se în Ithaca, și-a ascuns darurile date lui de pheaci într-o grotă numită „Grota Nimfelor", Porphyrius ne spune [42]: „Nu trebuie să se creadă că aceste interpretări (făcute de el) sînt forțate și sînt doar aproximații ale unor spirite subtile; să ne gîndim la ce pătrundere a avut înțelepciunea antică și aceea a lui Homer; să ne gîndim la exactitatea concepțiilor lor în întreg domeniul virtuții; și să știm să recunoaștem că Homer a ascuns, sub ficțiunea mitului, imaginea realităților divine."

*

S-a putut vedea că în concepția vechilor greci — de la primele informații pe care le avem despre perioada arhaică și pînă la marii filosofi — devenirea omului avea o dublă direcție: o direcție descendentă, conform căreia ființa umană coboară de la „condiția divină" (aceea originară) la starea actuală, trecînd prin patru cicluri principale; o direcție ascendentă, conform căreia omul are tendința de a-și reface condiția inițială, de a se reintegra în planul din care a descins. Involuția și evoluția, iată ce caracterizează devenirea umană în mentalitatea vechilor greci. Starea originară nu este pierdută, ci numai involuată. Dar deoarece evoluția, adică tendința de a reveni la starea inițială, se face, în fiecare ciclu, la un nivel din ce în ce mai scăzut, rezultă că ieșirea din involuarea ființei umane va cere un efort din ce în ce mai mare și va fi treptat din ce în ce mai dificilă. Starea originară, către care tindea grecul din Antichitate, era „starea de zeu", tendință pe care Mircea Eliade o regăsește în toate civilizațiile arhaice și pe care o numește *„nostalgia paradisului"* [43]. Și legendele și *mythos*-urile, precum și teoriile filosofilor pretind că această „stare" este accesibilă și omului din vîrsta de fier. Cele ce pentru noi apar astăzi ca basme copilărești

[42] Porphyrius, *De antro nympharum*, 36. Trad. de F. Buffière în *Les Mythes d'Homère*, p. 616 (Les Belles Lettres, Paris, 1973).

[43] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 322 (Payot, Paris, ediție nouă, 1970).

erau pentru greci o expresie a unor concepții profunde despre natura reală a omului. Astfel putem să ne explicăm de ce ei puteau să afirme că unii eroi ai legendelor lor erau născuți din zei ca, de exemplu, Orfeu din Calliope sau Achille din Thetis, sau că unii greci, după moarte, au devenit zei, ca Theseu, sau Ganymede, care a fost „transportat în ceruri" de către Zeus pentru a fi paharnicul zeilor. Unii dintre greci au afirmat chiar că au atins „starea originară", cum o face Empedocle [44]: „Prieteni care locuiți în puternica cetate de pe galbenul [fluviu] Akragas [...], salut vouă! Merg printre voi ca zeu nemuritor, nemaifiind muritor acum."

[44] Empedocle, *Katharmoí* („Purificări"), fr. 112, în Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*.

IV

Philosophía akerdés

Una din trăsăturile esențiale ale filosofiei grecești, de la apariția ei pe pămîntul Helladei și pînă la mutarea centrului ei la Alexandria, în Egipt, este că ea nu a fost o *ocupație remunerată*. Filosoful, s-a precizat deseori, nu este un χρηματιστής *(chrematistés)* — un om de afaceri. Filosofia nu este o „meserie" (τέχνη), nu este o funcție retribuită în societate; ea este o ocupație dezinteresată — ἀκερδής *(akerdés)*. Acest aspect, sub care grecii înțelegeau filosofia, a fost privit ca o curiozitate în lumea modernă și nu i s-a dat decît rareori importanță. Pentru noi cei de astăzi este încă foarte greu de înțeles cum este posibil ca un om care folosește o bună parte din timpul său pentru a preda lecții la discipoli, eventual a scrie și cărți, să nu aibă nici o răsplată materială de pe urma activității lui, ba mai mult, chiar ideea de răsplată să fie exclusă de însăși această activitate.

Totuși a fost o excepție și în lumea antică grecească. Sofiștii luau bani și făceau o profesiune din activitatea lor filosofică. Cînd acest fapt se produce, el este semnalat ca un fenomen scandalos, și Diogenes Laertios îl consemnează ca pe un fapt ieșit din comun: „Ca și Prodikos din Keos, [Protagoras] a dat lecții cu plată" [1]. Că Prodikos a dat lecții remunerate aflăm și din dialogul *Kratylos* al lui Platon, unde Socrate ne spune că nu a urmat cursurile lui Prodikos despre *orthótes onomáton* (corectitudinea cuvintelor), fiindcă pentru acestea se plăteau 50 de drahme, iar el nu a putut audia

[1] Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor ilustri*, IX, 50. Trad. rom. de C. I. Balmuș (Editura Academiei R.P.R., 1963).

decît cursul de o drahmă.[2] În ceea ce-l privește însă, Socrate subliniază (în *Apologie*) că el nu a luat niciodată bani de la nimeni pentru învățăturile ce a dat. După cum singur spune, el nici nu a fost profesorul nimănui, iar dacă cineva, tînăr sau bătrîn, a voit să-l asculte vorbind și îndeletnicindu-se cu ale lui, nu a împiedicat niciodată pe nimeni s-o facă. Și precizează el mai departe: „nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau bani" [3]. De altfel, în alt dialog [4], Socrate face o afirmație edificatoare, subliniind tocmai deosebirea dintre sofiști și ceilalți filosofi dinaintea lor: „În schimb, nici unul dintre oamenii vestiți de altădată nu au crezut vreodată de cuviință să ceară vreun ban și nici să țină prelegeri, împărtășind cîte ceva din ceea ce știau locuitorilor atîtor cetăți". Această afirmație este întărită și de Aristotel, care spune, referindu-se la filosofie [5]: „Apoi știința care e cultivată pentru ea însăși, de dragul cunoașterii, e socotită ca fiind la un nivel mai înalt decît aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea". Și mai departe: „Că această știință nu urmărește scopuri practice („remunerate") se vede și din activitatea celor mai vechi filosofi".

Din aceste mărturisiri rezultă clar două lucruri: filosoful nu era plătit pentru învățătura pe care o profesa, și nici nu era un „profesor", în sensul propriu al cuvîntului; el nu „angaja" în nici un fel auditoriul său, care era liber să-l asculte sau nu. Cu alte cuvinte, vădea o dublă dezinteresare: nu urmărea să aibă auditoriu și era indiferent față de bani. Mai mult chiar, marile figuri ale Greciei antice respingeau chiar și darurile care li se făceau din admirație. O astfel de atitudine este greu comprehensibilă pentru mentalitatea modernă, cu o diviziune a muncii mult diferențiată, pentru care orice activitate este drept să fie răsplătită material, așa cum este logic ca ea să aibă un țel, acela de a ridica în mod concertat nivelul membrilor societății. Din acest punct de vedere pînă nu de mult omul modern putea înțelege mai

[2] Platon, *Kratylos*, 384 b.

[3] Platon, *Apologia lui Socrate*, 33 a-b, trad. de Francisca Bălțăceanu (în *Platon, Opere*, I, Ed. Științifică, București, 1974).

[4] Platon, *Hippias Maior*, 282 c-d. Trad. de G. Liiceanu, în: Platon, *Opere*, II (Editura Științifică și Enciclopedică, 1976).

[5] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 982 a și b. Trad. rom. de St. Bezdechi (Edit. Academiei R.P.R., Buc. 1965).

bine și mai ușor pe sofiști, care-și foloseau cunoștințele lor contra plată, urmărind să facă pe cetățeni mai apți pentru viață. Într-adevăr, sofiștii apar a fi primii profesori în sensul modern al cuvîntului. De aceea s-au și găsit gînditori moderni care să-i justifice, cum este, de exemplu, F. C. S. Schiller, care spune [6]: „Pare aproape de necrezut că o epocă în care însemna să fii revoluționar ca să primești o educație și în care părea monstruos să-ți plătești profesorii [...], este de necrezut, spunem noi, că tocmai această epocă a fost epoca de aur a profesoratului sau — *rara temporum felicitate* — că «unii sofiști» au putut să se îmbogățească printr-o muncă intelectuală".

Incontestabil că sofiștii au avut și un rol pozitiv în activitatea lor, ceea ce a făcut ca această epocă să fie considerată ca o „epocă a iluminismului grec". Ceea ce ne interesează însă pe noi aici este să-i înțelegem pe filosofii care nu erau *chrematistés*, și care nu făceau „o profesie" din calitatea de a fi filosof, mai ales că ei formau imensa serie de filosofi, începînd de la Thales și pînă la Plotin. Fenomenul sofistic este trecător, el dispare, distrus în special de Socrate, astfel că „filosofia mercenară" nu reprezintă nimic caracteristic pentru epoca grecească.

Vom încerca deci să ieșim din cadrul sistemului curent de valori, care formează o barieră, și să trecem în lumea altor valori, de care să ne apropiem.

*

Nu numai filosofii nu luau bani pentru activitatea lor, dar nici poeții. Primul care face excepție de la regulă este Simonide din Keos.[7] Acesta își permite unele inovații poetice față de tradiție, dar mai înainte de toate face din arta sa o meserie. Mai mult încă, Simonide considera că „bogăția dobîndită corect" — πλουτεῖν ἀδόλως *(ploutein adólos* =

[6] F. C. S. Schiller, *De Platon à Protagore*, în vol. *Études sur l'humanisme*, trad. franc., p. 40 (Alcan, Paris, 1909).

[7] Simonide din Keos, poet liric, care a trăit aproximativ între anii 556—467 î.e.n. De la el ne-au rămas numai unele fragmente. Să se remarce că Protagoras trăiește aproximativ între anii 485 — 415 î.e.n. și că prin urmare ideea de a face o „meserie" lucrativă din filosofie și poezie apare în aceeași epocă.

bogăție fără fraudă) este unul dintre primele trei bunuri mai de preț.[8] Această atitudine este blamată de Pindar, care o consideră un scandal. Muza lui Simonide este, spune el, „iubitoare de cîștig" *(philokerdés)* și „lucrează pentru un salariu" *(ergátis)* [9]. Iată dar că sînt și poeți care se întîlnesc într-un punct comun cu sofiștii.

Unii cercetători moderni au încercat să arate că din versurile lui Pindar ar reieși că el însuși prețuia în mod deosebit aurul. Dar, după cum a arătat J. Duchemin, numai la o privire superficială versurile acestui poet ne pot duce la o astfel de concluzie. Dacă însă le considerăm în contextul lor natural, concepția acestuia ne apare mult mai complexă și mai subtilă. Într-adevăr, să considerăm cu autorul citat mai sus versurile din *Olympica* a treia, care ar putea da loc la o astfel de interpretare:

> Εἰ δ' ἀριστεύει μὲν ὕδωρ, κτεάνων δὲ χρυσὸς αἰδοιέστατος...
> „Dacă printre toate elementele apa ocupă primul loc,
> cum aurul este cel mai de preț dintre toate bunurile..."

J. Duchemin, punînd în legătură textul acesta cu versurile cu care se deschide prima Olympică:

> „Primul dintre bunuri este apa; aurul strălucitor
> ca o flacără care se aprinde în noapte
> umbrește toate bogățiile mîndrei opulențe" [10],

crede că îi poate da următoarea traducere-interpretare [11]: „Binele cel mai util este apa; dar aurul, asemănător unui joc învăpăiat, răspîndește strălucirea lui în noapte, umbrind cu mult bogăția orgolioasă".

Nu știu dacă Pindar a apreciat sau nu „aurul" ca valoare materială, dar un lucru este sigur: pînă la un moment dat, nici poeții nu-și comercializau arta.

Va trebui atunci să ne explicăm două lucruri: din ce trăiau filosofii și poeții, care era mentalitatea lor, de ce arta

[8] Simonide, fr. 146.
[9] Pindar, *Istmicele*, II, 5.
[10] Pindar, *Olympicele*, III, v. 42–43 și I, v. 1–3. Le-am redat după traducerea în limba franceză de Aimé Puech („Les Belles Lettres", Paris, 1922).
[11] Jacqueline Duchemin, *Pindare poète et prophète*, p. 195 („Les Belles Lettres", Paris, 1955).

lor nu era o „profesie" în sensul în care o înțelegem noi astăzi. Să considerăm dar situația unora din cele mai de seamă figuri filosofice.

Anaxagoras era un om de vază, prin naștere și avere. El și-a dăruit însă avutul din mărinimie rudelor sale.[12] Lui Socrate, care nu avea avere, i se oferă de către Charmides cîțiva sclavi pentru a-și putea procura ceva venituri, dar Marele Athenian refuză propunerea.[13] Heraklit, de familie regală, s-a retras în munți, ducîndu-și zilele cu ierburi și diferite plante.[14] Platon a avut o situație mai bună, datorită tiranului Dionysios din Syracuza, care-i dăruise peste optzeci de talanți.[15] Aristotel a fost bogat prin moștenire, dar, mai ales, a fost ajutat de Alexandru cel Mare, care i-a dat 800 de talanți numai pentru elaborarea *Istoriei animalelor*, trimițîndu-i în plus și manuscrise, animale și plante pentru cercetările lui. Prin testament, el lasă „școala", cu clădire, cu venituri etc., colectivității formate din discipolii lui.[16] Theophrast este cel care moștenește conducerea *Lykeion*-ului și ajunge să aibă cam două mii de elevi.[17] Democrit a împărțit averea familiei și a reținut doar o mică parte din bani, pentru a-și putea efectua călătoriile.[18] Epicur, atît de hulit că ar fi cultivat o morală a plăcerilor, deși bogat, este în realitate un ascet, și, după cum ne transmite Diogenes Laertios, se mulțumea cu pîine și apă.[19]

Toate acestea ne arată că filosofii, și probabil și poeții, duceau în vremea cînd nu erau „iubitori de cîștiguri" o viață austeră, fără multe cerințe, am putea spune o viață cvasiascetică. Totuși, existau școli, cu elevi, uneori foarte mulți, care trebuiau să trăiască din venituri regulate. Cum erau procurate acestea? Theophrast descrie viața primilor filosofi ionici și arată că ei trăiau, împreună cu discipolii lor, în comunități bine organizate. De la Thales, Anaximandru și Anaximene, pînă la Pythagora și apoi pînă la

[12] Diogenes Laertios, *op. cit.*, II, 6. În dialogul lui Platon, *Hippias maior* (283 a), Socrate face aceeași afirmație privind pe Anaxagoras.
[13] Diogenes Laertios, *op. cit.*, II, 31.
[14] *Ibidem*, IX, 3.
[15] *Ibidem*, III, 9. Optzeci de talanți reprezenta o sumă foarte mare.
[16] *Ibidem*, V, 12.
[17] *Ibidem*, V, 36.
[18] *Ibidem*, IX, 35.
[19] *Ibidem*, X, 11.

Platon și Aristotel, găsim aceste „asociații" filosofice, care funcționează după regulamente precise, așa cum au subliniat istoricii filosofiei. Unii cercetători au vrut să respingă afirmația lui Theophrast ca fiind anacronică[20], astfel de comunități apărînd ceva mai tîrziu, dar, după cum spune foarte just John Burnet [21], nu există motive serioase pentru a lua atitudinea aceasta. Explicația pe care o dădea în 1919 istoricul englez ne apare corectă, deși privește numai aspectul formal al problemei. Într-adevăr, el scrie: „Vederile moderne se bazează în realitate pe o concepție eronată a liniei de dezvoltare a civilizației. În aproape toate domeniile vieții constatăm că la început corporația este totul și că individul nu este nimic." Așa au fost organizate, după părerea lui Burnet, toate grupările artizanale (δημιουργοί = creatori). Aceste corporații primitive au căzut cu timpul sub influența unor individualități puternice care le-au dat un nou impuls și o nouă direcție. Astfel vede el raportul dintre Homer și homerizi, sau, mai tîrziu, dintre asclepiazi și Hippocrate și, probabil, dacă s-ar examina mai de-aproape lucrurile, pentru bresle s-ar constata același lucru. În concluzie, Burnet socotește că este în afară de orice îndoială faptul că școlile atheniene posterioare erau „corporații organizate" (după modelul primitiv), cea mai veche fiind *Academia*, care s-a menținut ca atare aproape nouă sute de ani. Se pare astfel că aceste „școli" continuau vechea tradiție, și pe baza autorității lui Platon se poate afirma că „principalele sisteme vechi se transmiteau prin școli" [22].

La ideea lui Burnet, care vede în „școlile" filosofice o organizație comunitară, ca a breslelor, în care „ucenicul" a devenit „discipol", vom mai face o precizare. În aceste „școli", în care se ducea o viață în comun, membrii comunității erau lipsiți de grija celor trebuincioase traiului zilnic. S-ar părea,

[20] Theophrast este urmașul lui Aristotel. De la el ne-a rămas un vast capitol, intitulat Περὶ αἰσθήσεως — „Despre cele sensibile", din lucrarea (pierdută) Φυσικαὶ δόξαι — „Opiniile fizicienilor", lucrare care este, de fapt, prima istorie a filosofiei (Diogenes Laertios, *op. cit.*, V, 48).

[21] John Burnet, *op. cit.*, p. 33, 34.

[22] J. Burnet, *op. cit.*, p. 34. Într-adevăr, Socrate vorbește (în *Theaitetos*, 179 e) despre „oamenii din Ephes", înțelegînd prin aceasta pe heraKleitieni. „Străinul", care apare în dialogul *Sophistes* (242 d) și în *Politikós*, vorbește de „Școala din Eleea". În *Kratylos* (409 b) ni se vorbește de „anaxagoreieni" etc.

astfel, că ele erau un fel de comunități analoage cu obștile monahale din creștinism, buddhism etc. Iată o informație pe care ne-o transmite Diogenes Laertios în acest sens.[23] El ne spune că epicurienii duceau o viață foarte simplă și frugală, și că dacă Epicur nu socotea necesar să se pună toate bunurile în comun, cum făcea Pythagora, era fiindcă o asemenea practică i se părea o lipsă de încredere, și fără încredere nu există prietenie.

Acesta ar putea fi un răspuns la întrebarea ridicată de noi: din ce trăiau filosofii? Nu este mai puțin adevărat însă că această explicație nu ne pune și în posesia unui răspuns la problema: de ce renunțau filosofii greci la posesiunea unor bunuri personale?

H. Maehler, de acord de altfel cu alți cercetători, crede, referindu-se la Pindar, că poetului i se părea nedemn să facă versuri pentru bani, socotind că aceasta nu ar fi fost la înălțimea muzei sale. Mai curînd, spunea Pindar, și-ar dedica versurile unui καλός (unei „frumuseți"), cum se întîmpla altădată.[24] Există suficiente texte care dovedesc că poetul se considera egalul prinților puternici și regilor și că socotea că putea să stea pe picior de egalitate cu ei ca φίλος (prieten) și ξένος (oaspete). Conștiința aceasta nu-l putea coborî la situația de a comercializa poezia — de a cultiva acea iubire de cîștig, φιλοκέρδεια [25]. Cum subliniază foarte documentat Maehler, mîndria de poet a lui Pindar — ca și a tuturor poeților anteriori — se întemeiază pe conștiința că „poetul este un *sophós* — un înțelept", și că pentru el „poezia este *sophía*" [26]. Ideea aceasta nu este nouă și într-un fel, mai puțin explicit ca la Pindar, apare și la alți scriitori greci. O găsim încă la Homer și la Hesiod, la cei șapte înțelepți și la poeții ulteriori, la Solon, Ibycus, Bacchylides ș.a.[27]

Desigur, această atitudine a filosofilor și a poeților a frapat pe unii cercetători care au comentat-o și răspunsul

[23] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, 11.

[24] Pindar, *Pean* I, 2. Cf. Herwig Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, p. 88 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963).

[25] H. Maehler, *op. cit.*, p. 88—89.

[26] H. Maehler, *op. cit.*, p. 94.

[27] Pentru dezvoltări a se vedea H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München, 1962; New York, 1951).

dat de ei este acela deja menționat mai sus, că a lua bani era pentru filosoful grec un act sub nivelul demnității lui. De exemplu, P.-M. Schuhl vede în atitudinea lui Socrate, de a respinge orice venituri din învățăturile lui filosofice, „o oarecare repugnanță în a reduce o activitate intelectuală la nivelul celorlalte tehnici" [28]. După părerea noastră o asemenea explicație conține o parte de adevăr, fără a ne conduce însă la înțelegerea totală a problemei așa cum se punea ea în Antichitate pentru greci.

*

O afirmație care ar putea să ne ducă la o lămurire mai precisă a atitudinii filosofilor greci este aceea făcută de Pythagora. Cînd tiranul Leon al sicionienilor (sau fliasienilor) îl întreabă cine era filosof și cu ce se deosebea un atare om de ceilalți, Pythagora răspunde într-un mod care dă cuvîntului un înțeles cu totul diferit de cel pe care-l dăm noi astăzi. Există, spune el, fel de fel de oameni, „unii se gîndesc numai la glorie, alții la bani etc., dar un mic număr, considerînd toate celelalte lucruri *drept nimic — ceteris omnibus pro nihilo* — [29], se silește cu ardoare să înțeleagă natura; aceștia sînt numiți îndrăgostiți de înțelepciune, adică filosofi. Așa după cum într-o piață atitudinea cea mai demnă a unui om liber este aceea de spectator, care nu caută pentru el nici un folos, tot așa contemplarea și cunoașterea întrec cu mult toate ambițiile pe care cineva le poate avea."

Poziția filosofului față de bunurile vieții este explicată și de Socrate, în diverse părți ale dialogurilor lui Platon. După el, filosoful are de scop să-și „desprindă cît mai mult sufletul de tovărășia cu trupul" [30], fiindcă trupul și tot ce satisface nevoile lui sînt lucruri trecătoare. Toate dorințele trupului sînt considerate de Socrate ca „niște lanțuri", care trebuiesc înlăturate, nu numai în mod abstract, ci în mod concret, pentru a elibera sufletul.

Fără a pune problema în modul cum o pune Socrate, fiindcă o consideră din punct de vedere teoretic, Aristotel se

[28] P.-M. Schuhl, *Imaginer et réaliser*, cap. *Socrate et le travail retribué*, p. 37—39 (P.U.F., Paris, 1963).

[29] Această conversație dintre Pythagora și Leon este redată de Cicero în *Tusculanarum disputationum libri quinque* (V, 3).

[30] Platon, *Phaidon*, 65 a.

apropie în fond de aceeași concluzie, fiindcă iată ce spune el [31]: „Așa că, dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filosofia spre a evita neștiința, e limpede că au năzuit spre cunoaștere pentru a dobîndi o pricepere a lucrurilor, *și nu în vederea unui folos oarecare* [...]. Astfel e limpede că ei nu o cultivă [filosofia] în vederea vreunui folos, ci, precum spunem despre om că e liber cînd el există pentru sine și nu pentru altul, tot așa spunem și despre această știință că ea singură este liberă, pentru că numai ea este cultivată pentru ea însăși. De aceea am fi poate îndreptățiți să spunem că posesiunea ei [a filosofiei] depășește natura omenească."

Putem rezuma, în concluzie, că de la început, adică de la primii gînditori greci, și pînă la raționalistul Aristotel, filosofia este considerată ca fiind altceva decît în timpurile moderne. Problema apare astfel mult mai complexă decît apărea la prima vedere, și ea se leagă, după cum vom vedea, de însești țelurile și idealurile filosofiei grecești.

[31] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 982 b. (trad. rom.).

BIBLIOTECA
Mitropolitului
ANTONIE
PLAMADEALA

V

Orthótes tōn onomáton

Pentru a pătrunde mai adînc în mentalitatea arhaică în general, şi în cea grecească în special, care ne interesează pe noi, vom încerca să aruncăm o privire asupra unui alt aspect al acestei gîndiri.

Exista la grecii antici o metodă de analiză a cuvintelor pe care Platon a numit-o ὀρθότης τῶν ὀνομάτων — *orthótes tōn onomáton*, şi pe care specialiştii moderni au tradus-o prin *etimologie*. Termenul ἐτυμολογία — *etymología* — apare însă mai tîrziu, abia la stoici, pe cînd operaţia numită *orthótes* este veche, o găsim chiar la Homer. *Etymologia* este un cuvînt compus din adjectivul ἔτυμος *(étymos)* = adevărat, real, veritabil, şi λόγος *(lógos)* = cuvînt, deci are sensul de „cuvînt veritabil". Ea este ştiinţa care se ocupă de cuvinte şi de derivaţia lor veritabilă. Mai mult însă decît analiza etimologică a denumirii acestei ştiinţe, practica ei ne va arăta şi mai bine conţinutul.

F. de Saussure spunea că „etimologia nu este o disciplină distinctă, nici o parte a lingvisticii evolutive, ci este numai o aplicaţie specială de principii privind faptele sincronice şi diacronice. Ea coboară în trecutul cuvintelor pînă ce găseşte ceva care să le explice." [1] Dacă, dă el exemplu, coborîm de la cuvîntul latin *bonus* pînă dăm de forma *dvenos*, aceasta nu înseamnă că am stabilit etimologia acestui cuvînt, dar dacă dovedim că *bis* derivă dintr-o formă mai veche *dvis* şi stabilim în modul acesta o legătură cu *duo*, aceasta este după Saussure „o explicaţie etimologică" şi ea constă,

[1] Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, p. 259 (Payot, Paris, ediţia din 1971).

în fond, din cercetarea raportului unor cuvinte cu alte cuvinte. A explica ceva, spune autorul citat, înseamnă în general a reduce la termeni cunoscuţi, pe cînd, în lingvistică, a explica un cuvînt înseamnă a-l reduce la alte cuvinte, deoarece nu există raporturi necesare între sunet şi sens. Tocmai acesta este unul din principiile lingvisticii: *semnul lingvistic este arbitrar.*[2] Şi iată exemplul lui. Ideea de *sœur* (soră) nu are nici un raport interior cu sunetele care compun cuvîntul *s-ö-r*, şi ar putea fi reprezentată de orice alt grup de sunete. Dovadă că în diferite limbi ea este reprezentată de alt grup fonetic.

Să ne întoarcem la *orthótes onomáton*. Cuvîntul *orthótes* este substantivarea adjectivului ὀρθός *(orthós)* = drept, just. Termenul *orthós* este bine cunoscut în ştiinţa modernă şi intră în compoziţia unor cuvinte ca *orthogonal, orthopedic, orthodox* etc., etc. Cuvîntul celălalt, pe care l-am întîlnit în expresia platonică citată, este ὀνομάτων, care este genetivul plural al lui ὄνομα *(ónoma)*, cuvînt. Prin urmare, traducerea literală a expresiei considerate — *orthótes tōn onomáton* — va fi „corectitudinea cuvintelor", sau încă „rectitudinea cuvintelor", pentru a păstra echivalentul pentru *orthós* de „drept" — *rectus*. De altfel, şi în alte limbi s-a simţit nevoia de a se păstra ideea exprimată prin *orthós*. Friedländer o traduce în germană prin *richtig* = drept, just, exact, iar *orthótes* prin *Richtigkeit* = exactitate, corectitudine, ὀρθότης τῶν ὀνομάτων devenind astfel *Richtigkeit der Worte* [3].

Dar în expresia noastră a apărut şi termenul ὄνομα *(ónoma)* = nume. Ideea reprezentată de acest cuvînt ne este explicată de Platon, în discutatul lui dialog *Kratylos* [4], care este subintitulat chiar *orthótes tōn onomáton*, fiindcă tema lui este tocmai „corectitudinea numelor". El consideră că *ónoma* este realitatea *ón* către care ţinteşte cercetarea (particula *ma* dînd semnificaţia de „a cerceta", „a tatona" în compusele în care apare) [5]. Socrate ne spune, în dialogul citat, că ideea reprezentată de *ón-oma* apare şi mai bine în cuvîntul ὀνομαστόν *(onomastón)* — „ceea ce poate fi numit".

[2] *Op. cit.*, p. 100.

[3] Paul Friedländer, *Platon* 2, analiza dialogului *Kratylos*, p. 182—201 (edit. Walter de Gruyter, ed. a IV-a, Berlin, 1964).

[4] Platon, *Kratylos*, 421 a.

[5] A se vedea pentru aceasta tabela de rădăcini din *Dictionnaire Grec-Français* al lui A. Bailly.

Aşadar, *ónoma* înseamnă, în interpretarea lui Platon, că „cercetarea" *(hoū másma)* se îndreaptă spre „ceea ce există" *(ón)*. Numele corespunde deci unei realităţi, care este cercetată prin el.

Traducerea expresiei *orthótes tōn onomáton* devine, printr-o apropiere treptată de sensul ei grecesc, astfel: « corectitudinea numelor », « îndreptăţirea numelor », « exactitatea numelor », « cercetarea realităţii », « investigaţia celor ce există ». Dar cum se poate ca un nume să fie o cercetare a ceea ce este denumit? Tocmai acest lucru, pe care grecii îl socoteau ca un element fundamental al gîndirii lor, îl vom discuta mai departe şi vom încerca să-l lămurim.

Un prim rezultat am obţinut deja cînd am arătat că *orthótes tōn onomáton* şi *etymologia* sînt două lucruri deosebite, deoarece identificarea etimologiei cu ştiinţa grecească a cercetării celor ce există modifică viziunea vechilor gînditori greci. De aici s-au şi ivit o mulţime de situaţii aparent paradoxale, întîlnite în textele vechi şi în cele platonice. Acest mod de « a citi » pe filosofii greci a dus la situaţia curioasă ca dialogul *Kratylos* al lui Platon, consacrat de filosoful grec acestei ştiinţe speciale, să fie considerat ca un fel de « fantezie » a autorului. Dar cei vechi nu o considerau aşa, ci ca pe o metodă hermeneutică. Exegeza lui Schleiermacher [6], în secolul trecut, care a respins total valoarea etimologică a analizei *orthótes*, a deschis drumul unei lungi serii de discuţii, în care majoritatea cercetătorilor s-au declarat împotriva luării în serios a etymologiei platoniciene. Unii comentatori ai dialogului *Kratylos* au avut chiar caracterizări „tari" la adresa lui Platon, printre ei Ch. Lenormant, care îl consideră „un mare geniu rătăcit" [7], sau R. H. Robinson [8], care afirmă că etymologiile lui Platon sînt: „imposibile, absurde". În sfîrşit, pentru a mai cita pe un cercetător de prestigiu, vom spune că L. Méridier [9] a încercat chiar o

[6] Fr. Schleiermacher, în *Introducerea* la traducerea operelor lui Platon, în 6 volume (Berlin, ed. a doua, 1804—1828).

[7] Ch. Lenormant, *Commentaire sur le „Cratyle" de Platon* (Atena, 1861).

[8] R. H. Robinson, *History of Linguistic*, 1967. Cf. *Lămuriri preliminarii la Kratylos* (în vol. *Platon*, III, p. 243, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978).

[9] Louis Méridier, *Platon, Oeuvres complètes*, tôme V, 2e partie, *Cratyle, Notice* („Les Belles Lettres", Paris, 1931).

demonstraţie, destul de dezvoltată, pentru a dovedi că Platon „a glumit" şi „a ironizat" însăşi metoda pe care o aplică în acest dialog.

Dar se găsesc şi alţi comentatori care nu sînt de aceeaşi părere şi care au adus argumente ce nu pot fi neglijate în sprijinul punctului lor de vedere, cum ar fi Ch. Cucuel [10] şi în special F. Schäublin [11]. Unul dintre argumentele acestui ultim cercetător este că o parte din analizele *orthótes* făcute de Platon în *Kratylos* (mai mult de 20 de cuvinte) sînt juste şi chiar cele care ne apar ca extravagante puteau fi luate în serios de autor. Dar argumentul lui cel mai puternic constă în observaţia că Platon utilizează cu seriozitate aceeaşi analiză şi în alte dialoguri.[12] Dacă am accepta concluzia lui Méridier (şi a tuturor celor care se situează pe această poziţie) că „etymologiile din *Kratylos* sînt prezentate în ansamblu cu o intenţie de glumă" *(„badinage")* [13], atunci trebuie să acceptăm că Platon „s-a jucat" tot timpul, şi în celelalte dialoguri, ceea ce este inadmisibil. O observaţie pertinentă în acest sens face cunoscutul filosof francez Léon Robin [14]: „Mi se pare greu de admis că Platon şi-a făcut o plăcere din a se autoironiza: un joc care se prelungeşte atît de departe încetează de a mai fi un joc". Şi în acelaşi loc filosoful francez face o interesantă observaţie cu privire la folosirea, de către Platon, a etymologiei pe care o apropie ca metodă de *mythos*: „Mi se pare — scrie el — că Platon întrebuinţează etymologia tot aşa după cum întrebuinţează *mythos*-ul, ca pe un mijloc secundar de a face tangibilă o intuiţie care, pentru motive accidentale sau profunde, el nu o poate revela sub formă ştiinţifică".

[10] Ch. Cucuel, *Quid sibi in dialogo cui Cratylos inscribitur proposuerit Plato* (teză, Paris, 1886).

[11] F. Schäublin, *Ueber den platonischen Dialog Kratylos*, Dissertation (Basel, 1891).

[12] În *Protagoras*, 361 d, 312 c; *Phaidros*, 237 a, 244 b-c; *Theaitetos*, 194 c; *Republica*, II, 369 c; *Sophistes*, 221 c, 252 e şi urm.; *Legi*, II, 654 a, IV, 714 a, VII, 816 a, XII, 957 c; *Gorgias*, 493 a; *Phaidros*, 238 c; *Phaidon*, 80—81 d; *Timaios*, 43 c, 45 b, 62 a-b; *Philebos*, 18 b şi urm.; *Scrisoarea a VII-a*, 342 a-c.

[13] L. Méridier, *op. cit.*, p. 19—20.

[14] Léon Robin, în vastul său studiu pus ca *Introducere* la traducerea făcută de el în limba franceză a dialogului *Phaidros* (p. CXVII, „Les Belles Lettres", Paris, 1933).

Noi vom mai sublinia încă două aspecte. Mai întîi, opera lui Platon, în ansamblul ei, nu ne îngăduie să admitem că el ar fi putut să scrie un dialog complet „în glumă". Chiar cînd el aruncă o scurtă ironie, ea nu face decît să accentueze tîlcul profund al textului, încadrîndu-se perfect în gîndirea lui. În al doilea rînd, metoda lui Platon — *orthótes tōn onomáton* — este aplicată de la începuturile literaturii greceşti scrise şi o regăsim la toţi filosofii greci. El nu poate fi scos din contextul filosofiei greceşti, cu atît mai mult cu cît numai în felul acesta pot fi explicate o serie din ideile lui. Şi, de altfel, aşa cum remarcă totuşi Méridier în lucrarea citată, „problema nu este de a şti dacă ideile sînt juste pentru noi, ci dacă ele îi apăreau ca atare lui Platon".

*

După cum am spus, unul dintre motivele care au dus la considerarea ca imposibilă a cercetării *orthótes* este deosebirea dintre metodele de investigare antice şi moderne. Etimologia modernă este, după cum spune Saussure, „explicarea cuvintelor prin căutarea raporturilor lor cu alte cuvinte", pornind deci cercetarea de la nume. Platon crede că trebuie pornit de la lucruri, de la natura lor către nume, adică în sens invers. După Socrate, trebuie cercetat mai întîi adevărul, apoi să se vadă dacă imaginea lui a fost executată cum se cuvine.[15] Simplificînd, scopul lui Platon era deci esenţa cuvîntului, sensul cuprins în el, iar cel al cercetării moderne, corectitudinea alcătuirii formale. De la scopul urmărit, de la direcţionarea gîndirii pornesc toate perplexităţile noastre în faţa unei mentalităţi căreia nu-i putem face credit. Dacă am porni în cercetarea noastră de la ideea pe care o aveau grecii că „numele dintîi", care au suferit transformări, aveau toate şi o semnificaţie ontologică, exprimau o „natură", o ipostază sau chiar o acţiune fixă, am putea să ne explicăm metoda lor, chiar dacă nu am accepta-o. În acest sens spune Henri Joly[16] că etimologiile lui Platon „permit" cuvîntului să-şi depăşească fiinţa sa „convenţională" către funcţia sa semnificantă. De altfel, a căuta dedesubtul cuvintelor „firea lucru-

[15] *Kratylos*, 439 b.

[16] *Le Renversement platonicien*, p. 29 (edit. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974).

rilor"[17], cum spunea Platon, era o preocupare generală a anticilor.

Vom da un singur exemplu despre o astfel de analiză „etymologică", făcută în dialogul *Phaidros*[18], şi anume a cuvîntului *manía* (μανία) — delir, frenezie. Platon spune că cei vechi au legat acest nume de cea mai frumoasă artă, aceea care permite de a prezice viitorul, numită de ei *manikė* — arta frenetică (sau delirantă). „Modernii — scrie el — dimpotrivă, neavînd sensul frumosului, au introdus în acest cuvînt un *t* şi au denumit-o *mantikė*, arta divinatorie." În continuare, referindu-se tot la *mantikė*, Platon spune că cei care se ocupă de această artă ştiu că ea este de proveniență veche şi procură oamenilor *oiesis* (raţionalitate şi informaţie), *noūs* (inteligenţă — gîndire) şi *historia* (cunoaştere). „De aceea — scrie filosoful grec — această artă a fost numită de cei vechi *oio-no-histikė*. Astăzi, modernii o numesc *oionostikė*, arta păsărilor, arta augurilor, cu un *o* lung pentru a face acest nume impozant *(oiônós* — οἰωνός = pasăre)."

A pătrunde cuvîntul în articulaţiile lui originare înseamnă deci, pentru Platon, a ajunge la sensul lui iniţial, sens denaturat de „involuţia" ulterioară a mentalităţii greceşti. Aceasta are o importanţă deosebită dacă luăm în considerare că pentru el „cuvîntul este călăuza gîndului".

Pentru a se vedea seriozitatea cu care era privită doctrina *orthótes tōn onomáton*, vom spune că şi Aristotel, filosoful cel mai depărtat de arhaismul concepţiilor „mitice", procedează şi el la analiza cuvintelor prin metoda explicată de Platon în dialogul *Kratylos*. În *De anima*, Stagiritul, în expunerea pe care o face teoriilor celor vechi „despre suflet", citează cu seriozitate etymologiile care sînt aduse ca argumente. Cei care admit factorul „rece", spune el, pun, la originea cuvîntului *psyché*, cuvîntul *psychrón* (rece), din cauza respiraţiei şi ideii de răcoare *(katápsyxis)* şi aceasta este denumirea corectă a sufletului[19]. În alte părţi, Aristote derivă cuvîntul αἰών *(aión)* — timp, eternitate —, din ἀεί *(aeí)* — „totdeauna" şi ὤν *(ón)* — care există (participiul

[17] *Scrisoarea a VII-a*, 341 a.

[18] Platon, *Phaidros*, 244 b-c.

[19] Aristotel, *De anima*, I, 1, 405 a.

prezent de la a fi) și αἰθήρ *(aithér)* — eter, din ἀεί și θεῖν *(theîn)* — a alerga.[20]

Vom mai adăuga că, explicînd etymologia unor cuvinte [21], Aristotel arată că în metoda folosită sînt luate cuvintele ca semne (indici), trăgîndu-se un indiciu din termenii întrebuințați — ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημεῖον. Examinînd poziția lui Aristotel în această problemă, P. Aubenque scrie foarte judicios [22]: „Desigur, încrezîndu-te în cuvinte, ești sigur că nu-ți scapă în întregime adevărul lucrurilor: numai faptul că oamenii le folosesc în mod eficace dovedește de la sine că ele își îndeplinesc funcția lor de a desemna. Prin aceasta se explică încrederea pe care pare să o acorde Aristotel, savantul, clasificărilor din limba populară: succesul unei desemnații consacrată de uzaj este indiciul că această desemnație nu este arbitrară și că unicității numelui trebuie să-i corespundă unitatea unei specii sau unui gen. Astfel se explică și recurgerea atît de adesea a lui Aristotel la etymologii."

*

Să cercetăm acum ceva mai de-aproape conținutul pe care îl dă Platon termenului *orthótes*. Această denumire nu era nouă pentru filosoful grec, după cum reiese din chiar dialogul *Kratylos*. Într-adevăr, unul din personajele acestei scrieri, Hermogenes, afirmă că, după Kratylos, ar exista pentru fiecare dintre realități o *orthótes* a numelui, care s-ar fi produs în mod natural [23], iar ceva mai departe [24], Socrate ne informează că teoria „corectitudinii numelor" era profesată de Prodicos, un sofist, contemporan cu el, al cărui curs despre *orthótes onomáton* nu l-a putut audia, după cum ne amintim, din lipsă de bani. Unii cercetători au presupus că în același timp și Protagoras ar fi scris o lucrare Περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων — „Despre corectitudinea numelor" [25]. Problema trebuie să fi făcut obiectul unor dezbateri îndelungate, pentru a ajunge să fie precizată de către Platon într-o filosofie a limbajului bine definită ca în *Kratylos*.

[20] J. Bernays, *Theophrastus Schrift über die Frommigkeit*, p. 54. Cf. P. Boyancé, *Le Culte des muses*, p. 206 (edit. É. de Boccard, Paris, 1972).

[21] Aristotel, *Poetica*, III, 1448 a, 35. Cuvintele analizate în acest pasaj se referă la denumirea satelor din preajma orașelor. Ele sînt numite de către unii κῶμαι *(kōmai)*, iar de către athenieni δῆμοι *(dēmoi)*. Comedianții (κωμῳδοί) nu și-ar trage astfel numele de la verbul κωμάζειν (a merge în procesiune), ci de la rătăcirea lor prin sate — κῶμαι.

[22] Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 113—114.

[23] Platon, *Kratylos*, 383 a-b.

[24] *Op. cit.*, 384 b.

După cum știm, Socrate susținea, împotriva sofiștilor, că lucrurile au fiecare esența lor, care poate fi cuprinsă într-o definiție, și că, prin urmare, nu se poate să ne apară în mod diferit, ele fiind fixate prin natura lor. De aici și definiția pe care o dă el „corectitudinii numelor": *numele corect arată însăși natura lucrului* [26]. Așadar, pe de-o parte, definiția arată esența lucrului, iar pe de alta, numele indică această definiție sau esență care aparține în mod propriu unui lucru.

Aceste explicații pot să ne dea o înțelegere a afirmației pe care o face Socrate în dialogul amintit [27], și anume că cel care este îndreptățit „să dea nume" este „legiuitorul" — νομοθέτης *(nomothétes)*, „o specie de creator care se ivește cel mai rar printre oameni". Ideea că există un *nomothétes* care dă „nume" lucrurilor și ființelor revine de-a lungul acestui dialog, termenul fiind utilizat uneori sub forma ὀνοματουργός *(onomatourgós)* — „creatorul de nume". După cum am văzut, împotriva convenționalismului, după care numele sînt date în mod arbitrar, Platon statuează că numele sînt instrumente de cunoaștere a esenței permanente și invariabile a lucrurilor.[28] Deși în dialog nu ni se dau alte explicații asupra *nomothétului*, reiese totuși clar că numele exprimînd aceste „esențe" imuabile sînt stabilite de cineva anume. „Nu primul venit poate să stabilească numele — spune Platon —, ci un fel de creator al numelor *(onomatourgós)*".[29] Numele sînt instituite deci de cel care cunoaște natura lucrurilor, prin urmare cineva care are putere de legislator natural, fiindcă prin cunoașterea adevărată a realității el are calitatea de a da nume — *nomothétes*. Henri Joly vede în această legătură dintre *ónoma* (nume) și *ousía* (esență) prepararea dialectică a substituției ulterioare a lui *lógos* în locul lui

[25] G. Murray, *Greek Studies*, p. 176 (Oxford, 1946).

[26] Platon, *Kratylos*, 428 c.

[27] Platon, *Kratylos*, 388 e — 389 a.

[28] *Ibidem*, 386 a.

[29] *Ibidem*, 388 e.

ónoma, care va permite să se treacă „de la natura cuvîntului la utilizarea lógosului" [30].

Putem spune dar că dignitatea pe care o atribuie Platon cuvîntului îl ridică pe acesta la nivelul lógosului.

Dar să urmărim mai departe dialogul *Kratylos* pentru a vedea cum se aplică practic metoda *orthótes*.

După Socrate, unele sunete sînt capabile să redea, să sugereze acţiuni sau situaţii. Astfel, litera *r* pare un adevărat instrument în măsură să redea orice fel de mişcare.[31] Prezenţa, de exemplu, a acestei litere în verbul ῥεῖν *(rheîn)* — a curge, sau în substantivul — ῥοή *(rhoé)* — curgere, curent (de apă) imită mişcarea; la fel în verbele: *kroúein* — a lovi; *thraúein* — a măcina, a zdrobi; *ereíkein* — a sfărîma; *thrýptein* — a frînge, a slăbi (voinţa); *kermatízein* — a toca; *rhymbeîn* — a răsuci. Şi iată explicaţia pe care ne-o dă Socrate, de ce cel care a instituit numele reprezintă mişcarea cu ajutorul literei *r*. Deoarece „el vedea cum limba, la rostirea acestei litere, rămîne cît se poate de puţin pe loc, vibrînd în schimb cît se poate de mult". Considerînd, în acelaşi sens, litera *i*, filosoful grec arată că acest sunet este întrebuinţat pentru a reda tot ce este uşor şi mai ales tot ceea ce este în măsură să răzbată prin toate lucrurile. De aceea *iénai* (mergerea) şi *híesthai* (avîntarea) sînt redate cu ajutorul literei *i*. La fel, sunetele *ph*, *ps*, *s* şi *z*, fiind litere aspirate, s-a sugerat, cu ajutorul lor, însăşi ideea aceasta (de aspiraţie, de şuier), întrebuinţîndu-le în nume ca de exemplu: *psychrón* (frig), *zéon* (clocotitor), *seíesthai* (a se cutremura), *seismós* (cutremurul) etc. În general, cel care a instituit numele pare să le folosească atunci cînd are de imitat ceea ce *suflă* ca vîntul.[32] Tot astfel, literele *b* şi *t*, care comprimă limba şi o apasă, au fost întrebuinţate pentru a imita faptul „de a lega" — *desmós* şi „starea pe loc" — *stásis*. Observînd că limba alunecă mai ales cînd este pronunţat *l*, el a dat, prin asemănare, numele de *leîa* celor ce sînt netede, *alisthánein* pentru alunecare sau *liparón* pentru ce este gras, uleios şi *kollōdes* — ceea ce este lipicios etc. De asemenea întrucît litera *g* împiedică alunecarea limbii, prezenţa ei într-un cuvînt indică o oprire, ca în *glischron*-vîscosul, *glykýs*-dulce.

[30] Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, p. 139.
[31] *Kratylos*, 426 c. În Platon, *Opere*, III.
[32] *Op. cit.*, 427 a.

gloiōdes-cleiosul. Şi mai departe expunerea continuă pe aceeaşi linie de gîndire. Astfel, onomatourgul, ţinînd seama de caracterul lăuntric al sunetului *n*, a creat numele de *éndon* — înăuntru şi *entós*—interior. Lui *mégas* — mare i-a dat un *a* iar lui *mékos* — lungime un *ē*, pentru că aceste sunete sînt lungi. În acelaşi mod a întrebuinţat vocala *o* în cuvîntul *gongýlon*—rotund.

Prin litere şi silabe se imită deci natura fiecărui lucru, astfel că numele corect conţine în structura lui ceea ce-i face esenţa acestuia. *Schemele fonetice* ale unui cuvînt ne fac să sesizăm natura lui ontologică. Este adevărat că în această analiză se vorbeşte de „litere", dar ele nu sînt înţelese decît ca „sunete", după cum s-a văzut din expunerea făcută mai sus. Grafica lor nu interesează, cum este cazul în alte culturi.

După toată această expunere a întrebuinţării literelor în cuvinte în legătură cu lucrurile şi numele lor, Socrate încheie cu o concluzie care rezumă întreaga teorie expusă de el: „Tot astfel legiuitorul pare să reducă şi alte noţiuni la litere şi silabe, creînd pentru fiecare dintre realităţi un semn şi un nume, şi pornind apoi de la acestea spre a compune restul, pe calea imitaţiei şi chiar prin folosirea lor. Iată ce-mi pare mie, Hermogenes, a fi *orthótes onomáton* — corectitudinea numelor".[33]

Desigur, limba primeşte, cu timpul, cuvinte străine, sau sub influenţe străine deformează unele cuvinte, astfel că devine foarte greu să se regăsească cuvîntul sau rădăcina lui originară. Aceasta însă ar explica, spune Socrate, tocmai de ce unele nume nu pot fi înţelese (în sensul de mai sus), fiindcă sau originea lor este „barbară", sau vechimea lor le face să scape cercetării noastre.[34]

Acest mod de a face etymologii era admis, după cum am mai spus, în general, de filosofii greci, chiar dacă unii îi aduceau amendamente sau aveau obiecţii de ridicat în anumite chestiuni, dar în mare ea se încadra perfect concepţiei lor despre om şi lume.

Dar chiar în lumea modernă o asemenea concepţie nu l-a speriat pe Leibniz, care a luat-o în considerare cu toată seriozitatea, socotind că toate numele au ceva primitiv, care a supravieţuit de-a lungul timpului şi transformărilor

[33] *Op. cit.*, 427 c-d.
[34] *Op. cit.*, 421 d.

lor. Există astfel o serie de cuvinte-rădăcini *(radicaux)*, care ar fi rămas, după credința lui Jacob Boehme, dintr-o limbă originară — limba adamică — la care s-au adăugat alte „radicale", formate apoi, „la întîmplare, dar pe motive fizice".[35] Analiza „etymologică" pe care o face celebrul filosof german unor cuvinte este identică cu aceea făcută de Platon în dialogul *Kratylos*. Vom da numai un exemplu de o asemenea analiză, dar care este edificator. *A*, prima literă, urmată de o mică aspirație, face *ah;* și cum prin emisiunea vocii un sunet se face destul de clar la început și apoi dispare, acest sunet semnifică în mod natural un mic suflu *(spiritum lenem)* cînd A și H nu sînt de loc „tari". Iată de unde își au originea cuvintele ἄω, *aer, aura, haugh, halare haleine*, ἀτμός, *athem, odem* (termeni din diverse limbi, însemnînd toate „suflu", „suflare" sau avînd o legătură cu aceste două idei). Dar cum apa, spune Leibniz, este și ea un fluid și face zgomot, s-a redat acest sunet prin pronunțarea mai aspră a silabei *ah*. Astfel s-a ajuns ca ea să fie reprezentată prin redublarea lui *a*, adică prin cuvîntul *aha* sau *ahha*. Teutonii și celții, pentru a marca și mai bine mișcarea, au propus litera lor *w;* astfel, *wehen* (a sufla) și *Wind* (vînt) desemnează mișcarea aerului și *waten, vadum, water* (apă) arată mișcarea apei sau în apă. Pentru a reveni la *aha*, aceasta pare, în opinia lui Leibniz, să fie un fel de rădăcină, care semnifică *apa*. Islandezii, „care păstrează ceva din vechiul teutonism scandinav, au micșorat aspirația spunînd simplu *aa;* alții, care spun *aken* (înțelegînd *Aix, Aquas grani*), l-au augmentat, cum fac latinii în *aqua* și germanii în unele părți. Aceștia din urmă pun *ach* în compunerea unor cuvinte pentru a indica apa, ca, de exemplu, cuvîntul *Schwartzach* care semnifică „apă neagră" sau *Biberach* care înseamnă „apă de castori."

Este interesant de observat cît de aproape este Leibniz de concepția vechilor greci asupra „corectitudinii denumirilor".

*

Ideea că numele au o legătură cu natura lucrurilor este mult mai veche și apare chiar în epopeile homerice, unde

[35] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, cartea a III-a, cap. II.

anumite atribute ale zeilor sau unele caracterizări ale personajelor sînt în legătură cu rădăcinile conținute de numele lor.[36]

Iată unele exemple, în care Homer face aluzie la astfel de „etymologii". În *Odysseea* [37] numele lui Odysseus (Ulysse) este legat de verbul ὠδύσαω *(odýsao)*, aoristul mediu al lui ὀδύσσομαι *(odýssomai)*, care înseamnă „mă mîniez" sau în cazul dat, luînd forma pasivă, „sufăr mînia altora". De asemenea, forma care apare pentru Zeus (Ζεύς) în *Iliada* [38], în mai multe locuri, anume Ζήν sau Ζῆν *(Zēn)* s-ar lega de ζωή *(zoé* = viață*)*, cu acuzativul ζόην devenit uneori ζῆν *(zēn)*, deoarece Homer îl numește pe Zeus „tatăl tuturora".[39]

Dar practicarea acestui fel de a scruta numele apare în mod definit la Hesiod, adică în secolul al VIII-lea î.e.n. Într-adevăr, el explică numele unor zei prin atributele desemnate de chiar numele respective. Astfel, Hesiod ne spune că Aphrodita este numită astfel de zei și de oameni fiindcă „s-a născut din spuma mării" (ἀφρός — *aphrós* = spumă) [40]; la fel explică el numele calului înaripat *Pegásos* ca „născut din valurile oceanului" (πηγάς — *pegás* [41], care în mod curent

[36] Opinia după care cuvintele unei limbi sînt depozitare ale unor idei, uneori pierdute pentru cei care utilizează limba, a fost pusă în relief, într-un mod foarte pregnant, de Fustel de Coulanges, în introducerea la opera sa *La Cité antique*: „Să observăm că grecii din timpul lui Pericle, romanii din timpul lui Cicero poartă în ei înșiși amprentele autentice și vestigiile sigure ale secolelor celor mai îndepărtate. Contemporanii lui Cicero (vorbesc mai ales de omul din popor) au imaginația plină de legende; aceste legende le vin dintr-un timp foarte antic și aduc mărturii ale modului de a gîndi al acelui timp. Contemporanii lui Cicero se servesc de o limbă ai cărei radicali sînt extrem de vechi; această limbă, exprimînd ideile unor epoci îndepărtate, s-a modelat după ele și a păstrat amprenta pe care o transmite din secol în secol. Sensul intim al unui radical poate uneori să reveleze o opinie veche sau un obicei de pe vremuri; ideile s-au transformat și amintirile s-au spulberat, dar cuvintele au rămas, martori imuabili ai credințelor dispărute."

[37] Homer, *Odysseea*, I, 62.

[38] Homer, *Iliada*, VIII, 206; XIV, 265 etc.

[39] Homer, *Iliada*, XIV, 118; *Odysseea*, XIX, 180 etc.

[40] Hesiod, *Theogonia*, v. 195—200.

[41] *Op. cit.*, v. 280—282.

înseamnă gheață, are poetic sensul de izvor sau val, de la πηγή — *pegé* = izvor).

Poeții și scriitorii de mai tîrziu au considerat în mod natural acest mod de interpretare a numelor și s-ar putea face o listă enormă de interpretări, cu ajutorul „rădăcinilor" din nume, ale numelor zeilor și eroilor cunoscuți din Grecia antică.

Importantă în această problemă este preocuparea de a se scoate în evidență faptul că numele corespunde unei trăsături definitorii a personajului sau a lucrului corespunzător.[42] Dar faptul este o notă comună mentalității arhaice din totdeauna și de pretutindeni. În tradiția ebraică, la fiecare pas întîlnim nume care au o semnificație specială. De exemplu, primul om se numește Adam, care înseamnă chiar om; femeia, creată din coasta lui, se va numi *ișa*, care în ebraică se trage de la cuvîntul *iș* = bărbat. Numele ei este Eva, care înseamnă viață, fiindcă ea este mama tuturor celor vii.[43] Cain omoară pe fratele lui, Abel, și atunci cînd i se naște un nou fiu Adam îi dă numele de Set, adică „înlocuitorul".[44] Cînd, după o serie de fapte rele, omenirea urmează să fie pierdută, Lameh, căruia i se naște un fiu, îi dă acestuia numele de Noe[45], adică „mîngîiere", fiindcă el va salva continuitatea regnului uman și animal.

Iată care este explicația pe care o dă *Cartea splendorii*, scriere de bază a *Kabbalei*, acestor semnificații ale cuvintelor:

[42] Este interesant să menționăm că unii scriitori moderni au făcut și ei aceeași legătură dintre numele dat unui personaj și caracterul sau personalitatea acestuia. De exemplu, Caragiale este maestru în arta găsirii celor mai adecvate nume pentru caracteristicile eroilor săi. Nici nu se poate imagina un nume mai potrivit pentru polițaiul incult și redus mintal din *O noapte furtunoasă*, decît Ipingescu; Cațavencu din *Scrisoarea pierdută* este numele specific al unui avocat-clănțău de provincie, demagog lipsit de orice scrupul; cele două manechine politice, Brînzovenescu și Farfuridi, nu puteau să aibă alte nume. Asasinul cu simbrie din *Rigoletto* se numește Sparafucile (trage cu pușca); Don Quijote este un nume fabricat de Cervantes pentru a-l face să semene cu Lazarote (numele spaniol al lui Lancelot du Lac, unul din cavalerii Mesei rotunde), după cum a arătat Salvador de Madariaga; în *Visul unei nopți de vară*, Shakespeare desemnează personajul grobian din această piesă prin numele Bottom („cel de jos") etc., etc.

[43] *Geneza*, 3, 20.

[44] *Op. cit.*, 4, 25.

[45] *Op. cit.*, 5, 28.

În fiecare cuvînt al Scripturii ar sta ascunsă *o taină* supremă, care este sufletul cuvîntului, și alte taine mai puțin profunde, care sînt veșmîntul primei taine. Omul profan nu vede în fiecare cuvînt decît corpul, *adică sensul literal*. Dimpotrivă, oamenii clarvăzători văd în fiecare cuvînt anvelopa care învăluie sufletul și, prin această anvelopă, ei întrevăd sufletul.[46]

Evreii au mers chiar mai departe decît grecii; ei au atribuit sensuri nu numai sunetelor și grupelor de sunete, ci și grafiei acestor sunete și nume, așa încît scrierea unui cuvînt și a unei cărți are o semnificație prin desenul pe care-l formează literele. *Sepher Ha-Zohar* explică pe larg fiecare literă și formația cuvintelor „sacre".[47] În aceste condiții, fiecare cuvînt și fiecare propoziție din *Scripturi* au o semnificație cuprinsă atît în fonetismul lor, cît și în grafia lor. Nu se poate deci schimba nimic din modul cum sînt scrise cuvintele în aceste cărți fără a deteriora fundamental înțelesul a ceea ce este scris. Această concepție a „alfabetului divin" avea să apară și de-a lungul *Bibliei*. Spre exemplu, în *Evangheliile* citim[48]: „Este mai lesne să treacă cerul și pămîntul decît să cadă o singură frîntură de slovă din lege".

O mai mare apropiere de modul de a gîndi al filosofilor greci în problema „corectitudinii numelor" o găsim în civilizația indiană.[49] Principiul întregului sistem de gîndire gramaticală a indienilor este foarte asemănător cu acela care stă la baza lui *Kratylos* al lui Platon, deosebirea fiind mai mult de grad decît de natură. Cu toate acestea, nu s-a putut stabili nici o legătură care să arate că ar fi vorba de o derivare a concepției grecești din aceea indiană sau invers, după cum a subliniat foarte bine Sergiu Al-George.[50]

În afară de *Gramatica* lui Panini (secolul al V-lea î.e.n.), care conține în regulile ei (4000) și indicații care pot interesa

[46] *Sepher Ha-Zohar* („Cartea splendorii"), [66] trad. în limba franceză din limba chaldee de Jean de Pauly, p. 23 (édit. Rieder, Paris, 1925).

[47] A se vedea în întregime capitolul intitulat *Alfabetul divin* din cartea citată mai sus (p. 34—51).

[48] *Luca*, 16, 17.

[49] Datorăm aceste lămuriri amabilității scriitorului Angelo Moretta (Dan Petrașincu), care, în afară de propriile lui lucrări, ne-a pus la dispoziție un vast material privind problema.

[50] Sergiu Al-George, *Limbă și gîndire în cultura indiană*, p. 6 (Editura Științifică și Enciclopedică, 1976).

problema noastră, există în India o doctrină numită *Nirukta*, care a fost sistematizată de Yaska și care constituie una din cele șase *Vedanga* (membrele *Vedelor*). Termenul *Nirukta* înseamnă „etymologii". Într-adevăr această doctrină *Nirukta* pleacă de la principiul că „fiecare nume derivă dintr-o unică rădăcină lexicală" [51], dar, ca și în Grecia antică, aceste rădăcini dau un sens cuvintelor numai în contextul scrierilor „sacre". *Dicționarul sanskrit-englez* al lui Monier-Williams se bazează pe circa 2000 de rădăcini, din care sînt dezvoltate circa 180 000 de cuvinte.[52] În manualul lui Michael Coulson [53], „rădăcinile" sînt reduse însă la ceva mai mult de 100.

De altfel, nu numai în textul *Nirukta* se pot găsi afirmații despre legătura cuvintelor cu natura lucrurilor, ci și în alte texte tradiționale. În *Vākyapadīya* (știința frazei și cuvîntului), text datorat comentatorului Bhartṛhari, găsim versete care sînt edificatoare fără alte explicații. Iată, de exemplu, ce ne spune acest tratat: „Cuvintele sînt unicul fundament al adevăratei naturi a obiectelor semnificative și a funcției lor" [54]. Chiar începutul acestui tratat face din Brahman „Cuvîntul primordial": „Acest Brahman, fără început și fără sfîrșit *(akṣara)*, Cuvînt primordial, Fonem nepieritor *(Sphoṭa)*, care se manifestă sub formă de obiecte și din care procede lumea însuflețită..."

Este interesant de semnalat aici că și în China antică a existat o doctrină numită *tcheng ming*, pe care autorii moderni au tradus-o prin „rectificarea numelor". Englezii au redat cuvîntul *tcheng* prin *rectification*, preluat de la francezi, dar germanii l-au tradus prin *Richtigkeit* — „corectitudine", „justețe". Oricum l-am traduce, cuvîntul exprimă — *mutatis mutandis* — ceea ce exprima la vechii greci termenul *orthótes*. Doctrina *tcheng ming* s-a dezvoltat, în special, în Școala confucionistă *(Ju kia)*. În cadrul acestei școli, Kuang-tse (298—238 î.e.n.) a scris un tratat în 32 de capitole, dintre care unul poartă chiar titlul de *Rectificarea*

[51] *Nirukta*, I, 13.

[52] Dicționarul lui Monier-Williams sintetizează vechiul *Sanskrit-Wörterbuch* al lui Bohtling și Roth, apărut la Petersburg in 1852.

[53] Michael Coulson, *Manual Sanskrit* (ed. Teach Yourself Book, Londra, 1976).

[54] Bhartṛhari, *Vākyapadīya* („Tratatul frazelor și al cuvintelor"), cartea I, 13. Urmărim traducerea textelor citate în lucrarea *Le parole e il silenzio*, p. 98, 100, de Angelo Morretta (Gesualdi Editore, Roma, 1970).

numelor. În acest capitol, ni se dau explicații din care rezultă că numele reprezintă natura lucrurilor: „A cunoaște asemănările și diferențele dintre lucruri înseamnă să cunoști numele lor în mod exact". De aici rezultă o întreagă teorie a sofismelor, care, după el, se datora unor confuzii ale numelor.

După cum apare în lucrarea *Lun-yü (Convorbiri)* [55], însuși Confucius ar fi vorbit despre „rectificarea" numelor. Marele învățat, care era un tradiționalist, a încercat să „rectifice" unele abateri de la vechile reguli în materie de muzică și ritual. După el, dacă dorim ca ordinea să domnească în societate, este necesar ca numele să fie „rectificate". Aceasta înseamnă că toate lucrurile trebuie să fie puse în concordanță unele cu altele prin nume corecte. Începutul unui frumos *sorit* din lucrarea citată se referă tocmai la această problemă. Iată ce ni se spune: „Tzu-lu îi spune lui Confucius: — Stăpînul din Wei dorește să te însărcineze cu guvernarea. Ce crezi că este primul lucru de făcut? — Primul lucru este rectificarea numelor *(tcheng ming)*" răspunde Confucius și adaugă: „Dacă numele nu sînt rectificate, cuvintele nu se pot potrivi; dacă cuvintele nu se pot potrivi, afacerile (statului) nu vor reuși..."

*

Lărgirea discuției de mai sus ne-a întărit într-o concluzie evidentă: filosofia grecească, în general, putem spune gîndirea grecească, incluzînd în aceasta toate manifestările spirituale ale vechilor greci, admitea și ea o corespondență reală între fonetica numelor și esența lucrurilor. De la Homer, Hesiod, pînă la Aristotel, și după aceea pînă la Plotin, această *orthótes onomáton* — „corectitudinea numelor" — vedea în numele lucrurilor o modalitate de exprimare a semnificației existenței lor. De aceea ideea grecilor, exprimată prin această concepție, era, după cum am văzut, tocmai că prin nume se poate face o cercetare a realității, ceea ce de altfel era compatibil cu tradiția lumii antice, după care omul ar fi fost într-o stare asemănătoare aceleia de zeu, „odinioară", cînd cunoașterea a avut o modalitate „theoretică", în nemijlocită legătură cu existența. „A da nume" avea deci — *illo tempore* — o altă semnificație decît o are astăzi, cînd numele nu servește decît

[55] Lucrarea este atribuită de tradiția chineză marelui gînditor Confucius.

la a identifica în mod abstract fie un obiect, fie o ființă sau chiar o idee. Fără să se oprească prea mult la probleme de exactitate, cercetarea lor urmărea redarea unor sensuri autentice pierdute.

Și astăzi asistăm la procesul îndepărtării cuvintelor de reprezentarea sugestivă a ideilor, numai că acesta are cauze diferite. Întrepătrunderea civilizațiilor și tendința lor la o unificare au dus inevitabil la împrumuturi de cuvinte care pierd în felul acesta legătura cu realul. Pe de altă parte, condensarea ideilor în expresii lapidare este cerută din ce în ce mai mult de nevoia economiei de timp. Dar prin eliminarea din ce în ce mai mare a conținutului s-a ajuns la un limbaj abstract și convențional. Limbile vechi, care mai păstrează urmele limbajului originar, cum este limba chineză, de exemplu, nu părăsesc imaginea concretă și sînt mult mai strîns legate de realitate. Limbile moderne, urmînd calea unei abstractizări continue, au un termen general pentru „bătrîn". Limba chineză nu are un cuvînt care să desemneze acest concept, dar are o mulțime de termeni care arată descriptiv diverse stadii ale bătrîneții: *k'i*, pentru cei care au nevoie de o alimentație mai bogată; *k'ao*, pentru aceia a căror respirație este sufocată etc.[56] Gîndirea abstractă se îndepărtează însă de realitatea imediată, creînd o lume generală teoretică, suprapusă realității concrete. Omul „arhaic" este legat de lumea reală, făcînd experiența ei, pe cînd omul „modern" se detașează de ea, pentru a o gîndi în mod abstract.

Convenționalismul modern al științei și logicii a fost tocmai consecința ultimă a acestui proces de a goli limbajul de existent. Pentru cei vechi însă „a da nume" era un act foarte important tocmai fiindcă implica „ființa" *(ón)* a lucrului căruia i se dădea numele *(ónoma)*.

[56] Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (ed. Albin Michel, colecția „L'Evolution de l'humanité", Paris, 1934).

VI

Mȳthos și Lógos

Și astăzi mai persistă opinia generală că mythurile grecești sînt de fapt niște „basme", niște plăsmuiri datorate imaginației exuberante a poporului elen. De altfel, toate mythurile din culturile zise „primitive", ca și cele din India și China, sînt considerate, în general, ca „povești". Totuși, ele au început să atragă atenția cercetătorilor, mai cu seamă că uneori apăreau identice, alteori ca variante, în legendele unor popoare care nu avuseseră nici un contact cultural între ele. Astăzi, numeroase sînt lucrările publicate în problema mythurilor, precum numeroase sînt și explicațiile ce ne sînt oferite.

Încă din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea mythurile grecești au intrat în focarul atenției unor cercetători, care au încercat să le găsească originea și sensul. Daniel Huet (1630—1721) și savantul mytholog Antoine Banier (1673—1741), precum și alții, au susținut părerea că mythurile sînt numai prezentări desfigurate de timp ale „revelației divine". Succesiv survin alte teorii, susținute uneori chiar de filosofi, care văd în mythuri transfigurarea unor figuri reale sau a unor fapte istorice.

În secolul al XIX-lea cercetările se amplifică, apar studii de mythologie comparată și astfel ia naștere școala filologică, cu Max Müller [1] în Anglia și M. Bréal [2] în Franța,

[1] Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée* (trad. fr. Perrot, Paris, 1873; *Contributions to the Science of Comparative Mythology* (Londra, 1879).

[2] M. Bréal, *Hercule et Cacus* (studiu de mythologie comparată, Paris, 1863); *Mélanges de mythologie et de linguistique* (Paris, 1878).

după concepția cărora mythologia este în întregime „o maladie a limbajului". La început, limbajul primitiv nu are puterea de conceptualizare abstractă, și nu poate exprima decît individualul, întrebuințînd nume pentru fiecare individ. Toate cuvintele întrebuințate capătă astfel o semnificație concretă. „Nici o mirare că, datorită acestui limbaj — scrie Max Müller —, oamenii acelei epoci au evocat și au creat într-un fel aceste forme vii ale naturii, dotate cu facultăți umane, sau mai bine spus, facultăți mai mult decît umane, după cum lumina soarelui era mai puternică decît lumina privirii omului, sau după cum mugetele furtunii erau mult mai sonore decît sunetele emise de vocea omului." [3] Acest limbaj primitiv, plin de imagini concrete, prin natura lui, a putut crea în mod natural mythurile; metafora s-a dezvoltat în mod firesc, comparațiile dînd loc la scene mai complicate. Fenomenele naturii, prezentate prin acest limbaj imagistic, au dat ocazie la scenarii dramatice, în care apăreau ființe analoage cu cele umane. De unde concluzia lui M. Müller: „Mythologia nu este decît un dialect, o formă antică a limbajului". Această interpretare schimbă, după cum se vede, accentul cercetării: nu gîndirea unui popor ar construi mythurile, ci limbajul prin natura lui.

O altă direcție de cercetare s-a îndreptat spre studierea imaginilor religioase și a riturilor. Studiindu-le mai de aproape și comparîndu-le cercetătorii au ajuns la concluzia că în aceste practici trebuie căutată originea mythurilor. După această concepție, imaginile religioase și riturile corespunzătoare, preluate de la alte popoare, aveau nevoie de o „explicație" și această explicație iconografică a dat loc la mythuri.[4]

O încercare diferită de cele precedente, în căutarea explicației mythurilor, este aceea care caută originea lor chiar în omul arhaic. Direcția aceasta de cercetări consideră că mythurile se datoresc modalității specifice a intelectului primitiv, care caută explicații, dar le construiește cu elemente naturale, care sînt la baza operațiilor efectuate de intelectul omului primitiv. A. Lang vedea în faptul că persistau și în vremea lui societăți „primitive", care-și explicau lumea mythologic, garanția acestei teorii. Studiul acestor mythologii,

[3] Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, p. 70—78.

[4] Teza aceasta a fost susținută mai ales în Franța, de Ch. Clermont-Ganneau, Victor Bérard ș.a.

contemporane cu noi, îl îndreptățește, crede el, să afirme că există o fază a intelectului uman cînd acesta funcționează pe bază de mythuri.[5]

Există încă multe teorii asupra naturii mythurilor, dar noi nu vom insista mai mult asupra lor; ele pot fi găsite într-o cuprinzătoare lucrare a lui Jan de Vries, care face un istoric al tuturor interpretărilor din Antichitate și pînă în timpul nostru.[6]

Vom mai menționa numai, în această ordine de idei, concepția contemporană *structuralistă*, care vede în manifestările intelectuale structuri identice sau omoloage, de la structurile mythologice pînă la structurile abstracte superioare. Teza aparține lui Claude Lévi-Strauss și școlii lui.[7]

Înainte de a merge mai departe, vom mai cita cercetările lui Mircea Eliade, care crede că abia în secolul nostru oamenii de știință și-au făcut o idee mai exactă despre mythos, fiindcă au înțeles că pentru societățile arhaice mythul nu reprezintă o „fabulă" sau o „ficțiune", ci „o istorie adevărată". Mythul devine astfel viu.[8] Pentru autorul citat, „sacrul" este o categorie mentală și un myth este „o istorie sacră". M. Eliade crede că numai într-o perspectivă „istorico-religioasă" faptele reprezentate de mythuri „sînt susceptibile să se reveleze ca fapte de cultură și pierd caracterul lor aberant de joc pueril și de act pur instinctiv".[9]

*

Am văzut, din scurta incursiune făcută, că sînt diferite teorii care au încercat să explice laborios proveniența și necesitatea gîndirii mythice. Rămîn totuși unele probleme care continuă să se pună.

Platon, de exemplu, care vrea ca prin dialectică să ajungă la existența pură din ipoteză în ipoteză pînă ce realizează intelectual „anipoteticul", nu poate fi socotit un „arhaic" sau un „primitiv", și totuși el folosește în expunerea sa mythuri. Cum să explicăm, de asemenea, atitudinea celui mai aspru logician, Socrate, care nu îngăduia un pas nimănui

[5] Andrew Lang, *La Mythologie*, trad. franç. (Parmentier, Paris, 1886)

[6] Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (edit. Karl Alber, Friburg-München, 1961).

[7] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Plon, Paris, 1958); *La Pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962).

[8] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 9 (Gallimard, Paris, 1963).

[9] *Op. cit.*, p. 12.

fără o justificare logică, și care, în aproape fiecare dialog platonician, expune mythuri sau implică asemenea construcții mythice? Într-adevăr, numai în dialogul *Politikós* există trei mari mythuri, acela cosmic, acela antropologic și acela social, pe care le povestește „străinul" — *Xénos*, și cu care Socrate se declară de acord ca fiind „verosimile" — *eikós*, pentru a nu mai vorbi de alte scrieri, unde el însuși expune și analizează mythuri, ca în *Phaidros*, *Republica*, *Timaios* etc.

Dar încă înaintea lui Socrate găsim afirmații în legătură cu mythurile, demne de luciditatea cu care se mîndrește secolul nostru, și care arată că ele erau privite dintr-un unghi altul decît cel curent. Într-adevăr, Xenophanes din Colophon (sec. VI — V î.e.n.), într-unul din fragmentele rămase, și devenit celebru, spune că „dacă boii, caii sau leii ar avea mîini și dacă ar putea picta cu mîinile lor [...], caii ar picta formele zeilor asemenea acelora ale cailor, boii asemenea acelora ale boilor, și ei ar face corpurile lor fiecare după specia lui proprie" [10]. Trebuie să subliniem că el reproșează oamenilor, sub o altă formă, și în alte fragmente, că au îmbrăcat pe zei în veșminte cu care se îmbracă ei, și că au povestit pe seama zeilor multe acte contrare legilor, ca furturi, adultere și înșelătorii reciproce. Toate aceste „prezentări" i se par inadmisibile, deoarece există, spune el, „un singur zeu, cel mai mare dintre zei și oameni, și care nu este asemenea oamenilor nici prin formă nici prin gîndire" [11]. Ceea ce nu înseamnă că Xenophanes era contra mythurilor, fiindcă, în alte fragmente, el spune explicit [12]: „Trebuie mai întîi ca oamenii cu judecată să celebreze zeitatea prin cîntece pure și mythuri sacre".

Cum să interpretăm noi cei de astăzi toate aceste afirmații sau altele care s-ar putea cita din filosofia grecească?

Zeller, celebrul istoric al filosofiei grecești, a căutat o explicație faptului că Platon întrebuințează mythuri în operele sale. După el, în scrierile platonice trebuiesc deosebite două aspecte. Pe de o parte, mythurile exprimă caracterul religios și poetic al filosofiei platonice. Pentru a da o formă poetică

[10] Xenophanes, fr. 15 (în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels îngrijită de W. Kranz, 3 vol., ed. a IX-a, 1959—1960).

[11] Xenophanes, fr. 23, *op. cit.* Unii cercetători au considerat acest fragment numai ca o contestație a politeismului antropomorfic.

[12] Xenophanes, *Elegii*, fr. 1.

ideilor sale, Platon folosește tradițiile și credințele populare și ale misterelor, în care, sub vălul fabulei, el presimte un sens mai profund.[13] Pe de altă parte, există un alt aspect al mythului la el, și anume acela de mijlocitor al exprimării unor idei nu întotdeauna facile. Această formă mythică este, după istoricul pe care-l urmărim, în anumite cazuri o necesitate pentru măiestria lui Platon, care este obligat să gîndească în imagini atunci cînd îi lipsește „expresia conceptuală" *(der begriffliche Ausdruck)*. „Mythurile platonice — scrie Zeller — indică, într-un cuvînt, aproape totdeauna o lacună a cunoașterii științifice; ele apar în cazul cînd e nevoie de o expunere asupra unui subiect pe care filosoful îl recunoaște ca real, dar a cărui constatare științifică depășește mijloacele lui." [14]

Nu vrem să discutăm în fondul ei opinia lui Zeller; vom remarca numai că, dacă am accepta-o, cum problemele cele mai importante ale filosofiei lui Platon, ca, de exemplu, cele din *Timaios* sau din *Republica*, sînt expuse printr-o mulțime de mythuri, ar rezulta că Platon era în imposibilitate de fapt de a-și expune fondul concepției lui prin idei. Concluzia, așa formulată, ne apare inacceptabilă de la bun început.

O altă serie de istorici ai filosofiei grecești au văzut în mythos „o formă a vorbirii", utilizată din plin pînă în secolul al V-lea î.e.n., cînd va începe disoluția acestei forme de expresie a gîndirii.[15] Pentru Friedländer, deja la Socrate, Mythosului i se opune Lógosul, el este „istorie" în opoziție cu explicația conceptuală, este predominanța vechii istorii, tradiția strămoșilor, folklor, povești de copii, fabule, purtînd pecetea lui *Pseudos* (falsului) din care nu lipsește însă un conținut de adevăr.[16] Acest autor a încercat să stabilească trei trepte *(Stufen)* ale mythos-ului în operele lui Platon [17], forme care, deși se întrepătrund, sînt totuși uneori clar despărțite.[18] Pe prima treaptă mythos-ul s-ar afla la marginea lumii

[13] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II, 1, p. 580, ed. a V-a (O. R. Reisland, Leipzig, 1922).

[14] Ed. Zeller, *op. cit.*, p. 580—581.

[15] Paul Friedländer, *Platon* 1, cap. IX, *Mythos*.

[16] Paul Friedländer, *op. cit.*, p. 183.

[17] L. Couturat, în *De platonicis mythis* (Paris, 1896), a reunit la un loc toate pasajele din operele lui Platon în care se vorbește de mythuri sau se expun asemenea povestiri mythice.

[18] Paul Friedländer, *op. cit.*, p. 219.

lui Socrate și vrea să pătrundă în ea, dar, dominată de Lógos, aceasta nu-l poate accepta și astfel apar diverse aporii. Pe treapta a doua, mythos-ul este însușit chiar de Socrate, care-l consideră ca un drum spre *eidos* (esență). Este vorba de mythurile despre Eros sau acelea despre destinul sufletelor după moarte. În sfîrșit, pe treapta a treia, de exemplu în *Phaidros*, Socrate însuși este purtătorul de mythos, fiind cuprins de *manía* (delirul divin). Cu alte cuvinte, după Friedländer, în lumea platonică mythos-ul are o poziție bine stabilită. Schimbarea formei în care apare mythosul explică, după autorul citat, devenirea lui Platon, sau, mai prudent ori mai just spus, devenirea operelor lui Platon.[19] Vom reține din analiza acestui autor constatarea pe care o face el, că mythul la Platon are un loc necesar și nu este un joc, cum au afirmat unii cercetători, exploatînd un cuvînt al filosofului grec că mythul este o *paidiá* (joc). Într-adevăr, Platon spune că dialogul *Timaios*, care este, de fapt, în întregime un myth în mai multe părți, nu este altceva decît o παιδιά *(paidiá)*.[20]

Alți interpreți ai gîndirii antice grecești au vrut să descifreze trecerea de la mentalitatea mythică la gîndirea pozitivă. Nici istoricul englez al filosofiei grecești, John Burnet, nu este străin de o astfel de interpretare, aruncînd întreaga manifestare a mentalității grecești arhaice în întunericul „primitivismului", din care gîndirea științifică a luat naștere treptat ca o desprindere de obscurantism. „Grecii nu au început să simtă nevoia pe care caută să o satisfacă filosofia naturii și etica — scrie el — decît după falimentul concepțiilor primitive despre lume și al regulilor lor tradiționale de viață." [21] Cauzele care au determinat această schimbare se datoresc lărgirii orizontului hellenic, ca efect al extensiunii întreprinderilor maritime. Expansiunea grecească a dus la constatarea că monștrii și alte ființe mythologice, de care vorbea *Odysseea*, situîndu-le în regiuni depărtate, nu existau; „cărările fără sfîrșit" ale mărilor s-au dovedit astfel inexistente și lumea a căpătat un contur limitat! [22]

[19] *Idem*, p. 220.

[20] De fapt Platon spune că dialogul *Timaios* este μέτριος καί φρόνιμος παιδιά — „un joc moderat și cu rațiune".

[21] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, apud trad. franc. citată *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 1.

[22] *Idem*, p. 16—17.

În fond, Burnet crede că deșteptarea grecilor la o viață intelectuală veritabilă („științifică") s-a produs în Ionia, o dată cu apariția lui Thales, Anaximandros, Anaximenes. În școala din Milet „*lógos*-ul s-ar fi eliberat de myth așa cum solzii cad de pe ochii orbului" [23]. Dar nici această descriere istorică a nașterii științei, care, prin lumina ei, ar anihila întunericul trecutului, nu ne explică cum este posibil ca gîndirea grecească, ajunsă la apogeul ei prin Platon, să utilizeze încă mythurile, și încă pe un registru atît de vast.

Jean-Pierre Vernant are o altă viziune asupra evoluției mentalității grecești de la nivelul mythic la nivelul rațional.[24] El vede o legătură strînsă între apariția cetății grecești — *Polis* — și a filosofiei. Între fenomenul unității grecești numită *Polis* și gîndirea rațională el vede o solidaritate de origine, solidaritate între structurile sociale și mentale proprii cetății grecești. Școala din Milet nu a văzut născîndu-se *Rațiunea*, ci a construit *o Rațiune*, o primă formă de raționalitate. Din ordinea „politică" (din *Polis*) s-a născut Rațiunea, care în esența ei este și ea socială. „Declinul mythului — scrie acest autor — datează din ziua cînd primii Înțelepți au pus în discuție ordinea umană, au încercat să o definească în ea însăși, să o traducă în formele accesibile inteligenței, aplicîndu-i norma numărului și a măsurii." *La raison grecque est fille de la cité* — „Rațiunea greacă este fiica cetății".

Nici această explicație nu aduce însă nici o lămurire în ceea ce privește natura mythului și a faptului că filosofii îl folosesc încă într-o *Polis* ajunsă ca organizare la apogeu și al căror produs intelectual erau chiar ei.

Nu vom merge mai departe cu trecerea în revistă și a altor cercetări, căci nu ar însemna decît să reluăm ideile deja examinate, cu mici variante. Ne vom opri numai la concepția lui Cornford despre fenomenul grecesc, atît în forma lui mythică cît și în aceea filosofică.[25] Mai întîi el arată că s-a făcut o confuzie de termeni care nu au același conținut; fizica lui Thales, Anaximandros și Anaximenes nu se bazează

[23] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* II, p. 95 (François Maspero, Paris, 1974).

[24] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, p. 131—133 (PUF, Paris, 1975).

[25] Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy* (Arnold, Londra, 1912).

pe experiment și observație, ci transpune, printr-o primă formă de abstractizare, reprezentări mythice și rituale la nivelul unei gîndiri abstracte. Într-o altă lucrare apărută postum, acest autor ajungea la concluzia că între structurile filosofiei lui Anaximandros, de exemplu, și acelea ale *Theogoniei* lui Hesiod există o corespondență punct cu punct.[26] Am putea postula deci o filiație directă între starea mythică intelectuală și aceea rațională. După Cornford, filosofii nu fac decît să reia într-un limbaj diferit ceea ce se găsea deja în mythuri. „În filosofie — scrie el — mythul este «rationalizat»." [27] Acest paralelism dintre myth și gîndirea rațională este explicat de J.-P. Vernant astfel[28]: „în religie, mythul exprimă un adevăr esențial, el este cunoaștere autentică, model al realității. În gîndirea rațională, raportul se inversează. Mythul nu mai este decît imaginea cunoașterii autentice, și obiectul lui, *génesis*, o simplă imitație a modelului, Ființa imuabilă și eternă. Mythul definește atunci domeniul verosimilului, al credinței, în opoziție cu certitudinea științei".

Toate aceste interpretări de mai sus, pe care le-am redat în esența lor, nu ne lămuresc însă — trebuie să repetăm o dată mai mult — de ce, ajunsă la maturitatea ei, gîndirea grecească menține în filosofie încă mythurile alături de schemele lor raționale (cum zice Cornford). Devine astfel clar că modul de interpretare modern, atît de variat, nu ne oferă o explicație completă a naturii mythurilor, a esenței lor, a rolului lor în gîndirea arhaică, cît și în gîndirea rațională din epoca marilor filosofi.

*

Pentru a putea ajunge la o înțelegere satisfăcătoare a mythului grecesc trebuie — cerința se impune de la sine față de rezultatele expuse mai sus — să urmărim o altă cale decît aceea pe care s-au angajat cercetările de care am vorbit. Pentru aceasta va trebui să vedem mai întîi ce vor să spună chiar gînditorii greci cînd vorbesc de mythuri.

Xenophanes, pe care l-am citat mai sus, afirmă, cum am văzut, că mythurile nu trebuiesc luate *à la lettre*, deși zeii trebuie celebrați „prin cîntece pure și mythuri sacre".

[26] F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, p. 159—224 (Londra, 1952).
[27] *Op. cit.*, p. 187—188.
[28] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, p. 105.

Dincolo de perdeaua de imagini și de idei, formată de un myth, se află o realitate care, așa cum ne comunică el, depășește formele și conceptele condiției umane. Cu aceasta se vede că, începînd cel puțin din secolul al VI-lea î.e.n. (din epoca lui), mythurile nu mai puteau fi luate de gîndirea filosofică în sensul lor concret.

Treptat se disting două direcții în interpretarea acestor forme mythologice. Una este aceea zisă „simbolică", numită astfel de către moderni, și cealaltă „evhemeristă", mai puțin importantă, numită așa după numele celui care a lansat această concepție, mythograful Evhemer. Acesta a trăit în secolul al IV-lea și al III-lea î.e.n. și a scris lucrarea Ἱερὰ Ἀναγραφή tradusă de poetul latin Ennius și citată de Lactanțiu sub titlul *Historia sacra*. Atît originalul cît și traducerea lui Ennius s-au pierdut, dar avem unele fragmente și trimiteri la această lucrare, în operele unor autori posteriori, din care ne putem da seama de ceea ce putea însemna evhemerismul. După concepția acestui autor, și care reprezintă un prim pas în secularizarea sacrului, unii oameni superiori au fost divinizați și transformați în zei, idee preluată, probabil, de la egipteni, care, după cum se știe, au făcut din regii lor zei, ceea ce mai tîrziu au făcut și romanii cînd își consacrau suveranii prin *apoteoză*, după moartea lor. Dar să vedem ce ne spune Evhemer.[29] Fiind trimis într-o misiune de către Kassandros, regele Macedoniei, a ajuns, în călătoriile sale, pînă la limitele Arabiei, la Panara, capitala insulei Panchaia. Nu departe de acest oraș se afla un templu antic dedicat lui Zeus Triphylios, în sanctuarul căruia se găsea o coloană de aur avînd pe ea o serie de inscripții, în caractere „panchaice", scrise chiar de Zeus însuși. Evhemer face un rezumat al conținutului acestor inscripții, din care rezultă că zeii au fost de fapt regi. Primul rege pe tot pămîntul a fost Uranus, înmormîntat în orașul Aulacia. Căsătorit cu Hestia, a avut doi fii, Titan și Kronos, și două fiice, Rhea și Demeter. Kronos a avut cu Rhea doi copii, pe Zeus și Hera, și Theogonia lui Evhemer se continua astfel mai departe, cu unele deosebiri față de aceea a lui Hesiod.

[29] Fragmentul a fost redat de Diodorus Siculus (sec. I î.e.n.) în *Bibliotheca historica*, VI, 1 și urm. Menționăm că nici una din denumirile citate nu este pomenită de vreun alt autor.

Informaţiile oferite de Evhemer apăreau atît de fantastice contemporanilor lui, mai ales fiindcă insula şi localităţile menţionate de el erau total necunoscute, încît opoziţia cu care a fost primită lucrarea lui este foarte explicabilă. Sextus Empiricus [30] ne transmite că el a fost supranumit „ateul", şi că doctrina lui afirma existenţa unor oameni superiori, atît din punct de vedere fizic cît şi intelectual, într-o epocă anterioară oricărei civilizaţii. El descrie guvernămîntul din Panchaia ca un stat ideal de natură theocratică.

Teoria lui Evhemer nu a fost acceptată în epoca lui, dar a făcut o carieră neaşteptată, fiind luată în considerare de apologeţii creştini, care au utilizat-o împotriva politeismului păgîn.

Noi vom face aici numai două observaţii: mai întîi, nu posedăm decît fragmente din lucrarea lui Evhemer şi acelea parvenite prin traduceri şi interpretări cele mai multe sigur subiective; în al doilea rînd, doctrina evhemeristă ar putea căpăta dintr-o dată un alt înţeles, dacă ea ar fi legată de teoria ciclurilor, şi zeii ar fi oamenii care trăiau în epocile anterioare, poate chiar aceea de aur... Dar cum lucrarea lui Evhemer nu ne-a parvenit în întregime, nu sîntem îndreptăţiţi la o astfel de interpretare.

Să ne ocupăm acum de a doua linie veche de interpretare a mythurilor, aceea a exegezei alegorice.

Ideea că în mythurile homerice şi hesiodice se află un sens ascuns, care trebuie descifrat părăsind înţelesul *ad litteram* al textului, este destul de veche. În modul acesta de a vedea lucrurile, focul este reprezentat de Apollon, Helios sau Hephaistos, apa de Poseidon şi Scamandru, luna de Artemis, aerul de Hera ş.a.m.d. Cînd este vorba de conflicte cosmice, care au loc între elementele fundamentale — apa, focul, aerul şi pămîntul —, atunci elementele sînt înlocuite cu numele zeităţilor ce le reprezintă. Acest fel de a interpreta lupta zeilor, *theomachia* din Homer sau Hesiod, prin lupta elementelor, este foarte veche şi Porphyrius [31] o atribuia lui Theagenes din Rhegium (secolul al VI-lea î.e.n.).

[30] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 17.

[31] Porphyrius, *Quaestiones homericae*. Această lucrare a fost publicată de Hermann Schrader sub titlul *Porphyrii Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias* (Tuebner, Leipzig, 1880—1882).

Apariţia unei concepţii „simbolice" a poeziei lui Homer în secolul al VI-lea î.e.n. are o explicaţie. Autoritatea incontestabilă pînă atunci a autorului *Iliadei* şi *Odysseei* fusese zdruncinată de unele critici, cum sînt de exemplu cele ale lui Xenophanes şi Heraklit. Reinterpretarea lui Homer se impunea deci în contextul socio-cultural al epocii considerate.[32]

Plecînd de la unele expresii metaforice întrebuinţate chiar de Homer, corespunzătoare şi „etymologici" numelor *(orthótes onomáton)*, nu era greu să se generalizeze această metodă; era nevoie, cum spune F. Buffière, de puţin „spirit de sistem" [33]. Autorul citat subliniază faptul că această exegeză simbolică, începută prin Theagenes, va fi continuată pînă la sfîrşitul elenismului.

Să considerăm, pentru ilustrare, mythul celor patru elemente. În dialogul *Kratylos* [34], Socrate identifică numele zeiţei Hera, soţia lui Zeus, în greceşte Ἥρα, cu termenul ἀέρ *(aér)*, cuvînt care dacă e pronunţat de mai multe ori la rînd redă tocmai numele zeiţei. El explică de asemenea, în acelaşi dialog[35], că Zeus, cauza vieţii, a fost denumit foarte potrivit, numele lui fiind de fapt o definiţie care reiese din cele două părţi componente (luate în acuzativ): Δία — prin care toate s-au făcut — şi Ζῆνα — cauza vieţii. Dar Zeus nu este numai cauza vieţii, el este etherul — αἰθήρ. Identificarea zeului suprem cu etherul se găseşte într-un vers din Euripide, aparţinînd unei scrieri pierdute, dar reţinut de Clemens din Alexandria [36], care-l citează sub forma:

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ.

În condiţiile acestea, amorurile lui Zeus cu Hera pe muntele Ida capătă un alt sens. Descrierea acestora, mult prea realistă, a şocat pe mulţi scriitori antici, care au căutat încă

[32] Epoca (sec. al VI-lea î.e.n.) este fixată de către Porphyrius, citîndu-l pe Theagenes, dar data este confirmată şi de alte texte. Tatian, filosof platonician (sec. al II-lea e.n.), în cunoscuta lui lucrare *Discurs pentru greci* Λόγος πρὸς Ἕλληνας (apărută şi în trad. rom.), vorbeşte (cap. XXX) de Theagenes din Rhegium, primul care s-a ocupat de poezia lui Homer. Acesta a fost contemporan cu Cambyses, Herodot din Halikarnassos ş.a. care au trăit în sec. al VI-lea î.e.n.

[33] Félix Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 104 („Les Belles Lettres", Paris, 1973).

[34] Platon, *Kratylos*, 404 b-c.

[35] Platon, *op. cit.*, 396 b.

[36] Clemens din Alexandria, *Stromata*, V, 440.

de mult să găsească un alt sens acestei scene din *Iliada*.[37] Explicația bazată pe identificarea acestor zei cu aerul și etherul, și care pare plauzibilă, trebuie să fie mult mai veche, dar ea apare cu dezvoltări amănunțite la Heraklit Retorul.[38] Între alte interpretări, pe care acest exeget le dă alegoriilor homerice, este și aceea care se referă la scena amintită. Astfel, pentru el, unirea celor doi zei înseamnă tocmai unirea aerului cu etherul, în punctul cel mai de sus, adică pe vîrful muntelui Ida.

Am vrut să dăm numai un exemplu din multiplele interpretări „alegorice" pe care le face acest comentator textelor mythologice din epopeile homerice. Iată ce spune el, în general despre modul obișnuit de a vedea în Homer numai textul literal[39]: „Dacă există ignoranți care nu înțeleg limbajul alegoric al lui Homer, care nu au putut să pătrundă arcanele înțelepciunii lui [...], aceștia să se dea în lături din auzul nostru; dar noi, care ne-am sanctificat cu abluțiunile sacre, să mergem înainte luînd cele două poeme [*Iliada* și *Odyssea*] drept ghid pe urmele sfîntului adevăr."

După cum subliniază Buffière [40], Heraklit avea înaintea lui cinci secole de exegeză. El încheie, în mod sistematic, un șir imens de exegeți, făcînd o sinteză a tuturor interpretărilor înaintea lui. Într-adevăr, am văzut deja, prin versul citat din Euripide, că exegeza de tipul alegoric era deja cunoscută în secolul al V-lea î.e.n. Avem în acest sens și un pasaj dintr-un dialog al lui Platon, care ne arată că exegeza alegorică era un lucru curent în vremea lui (sec. al V-lea și al IV-lea î.e.n.). Vorbind despre educația copiilor în *Politeia*, un model al statului perfect, Platon scrie [41]: „A povesti că Hera a fost pusă în lanțuri de fiul ei, că Hephaistos a fost aruncat de tatăl său pentru că a vrut să apere pe mama sa împotriva loviturilor soțului ei, și că zeii s-au dedat la tot felul de lupte

[37] Homer, *Iliada*, cîntul XIV.

[38] Heraklit Retorul (secolul I e.n.) este un scriitor care a lăsat o lucrare cunoscută sub titlul *Heraclitі quaestiones homericae*. Nu se știe cine era acest Heraklit; spre a-l deosebi de filosoful grec Heraklit, Buffière l-a numit „Retorul". A se vedea, pentru dezvoltări, F. Buffière, *Les Mythes d'Homère* [citată deja], și pe care o urmăm și noi în problema interpretării alegoriei homerice.

[39] Heraklit Retorul, *op. cit.*, III. Cf. F. Buffière, *op. cit.*, p. 68.

[40] *Op. cit.*, p. 68.

[41] Platon, *Republica*, 378 d-e.

imaginate de Homer, iată ce nu vom admite în republica noastră, fie că există sau nu o alegorie în aceste ficțiuni, *deoarece un copil nu este în stare să distingă ceea ce este alegoric de ceea ce nu este*". După cum se vede din acest text, Platon recunoaște formal că existau, pe vremea lui, interpretări alegorice ale scenelor mythologice din Homer. El nu se pronunță asupra corectitudinii acestor exegeze, ci numai nu crede că ele pot fi înțelese de mintea unui copil.

Modul alegoric de a interpreta *Iliada* și *Odysseea* au făcut din aceste epopei „Scripturile" grecești care se învățau pe dinafară. Cum afirmă Xenophanes (sec. al VI-lea și al V-lea î.e.n.), „toți, de la început, l-au învățat pe Homer". [42] Homer a devenit astfel „omniștient", mythurile lui dînd loc la interpretări fizice, cosmogonice, astronomice, psihologice. În cărțile lui se căutau principiile de morală și politice ale vieții sociale și ale sufletului nemuritor.

*

Să intrăm acum în analiza ideii de *mythos*, așa cum apare ea în textele filosofilor și scriitorilor greci. Vom menționa, în primul rînd, că pînă la Aristotel, care nu utilizează mythuri în expunerile sale, filosofii nu excluseseră din construcțiile lor teoretice ideea de mythos, fie că-i dădeau o interpretare sau alta. Dar modalitatea mythologică a formulării unor concepții filosofice rămîne valabilă și după Stagirit, pînă la Plotin. Platon utilizează mythos-ul ca o metodă explicativă. De altfel, așa cum o spune A. Croiset [43], existau mai multe metode de prezentare a ideilor utilizate, pînă la Socrate. Sofiștii, de exemplu, se serveau, în timpul acestuia, de trei metode: *mythos*-ul, *expunerea discursivă* și *comentariul poeților*. La acestea, Socrate a adăugat riguroasa *demonstrație dialectică*. Faptul că expunerea unei probleme printr-un mythos era acceptată în mod general reiese din multe pasaje din operele lui Platon. Ne oprim la un singur exemplu, pe care-l socotim suficient pentru ilustrarea celor afirmate. În dialogul *Protagoras*, Socrate pune celebrului sofist problema dacă se poate sau nu ca virtutea să fie un

[42] Xenophanes, fr. 10 din *Satire*. Cf. John Burnet, *op. cit.*, p. 133.

[43] A. Croiset, *Notice* la trad. în limba franceză a dialogului *Protagoras* de Platon („Les Belles Lettres", Paris, 1941).

obiect de învățătură. Protagoras, înainte de a-și înfățișa opiniile, îl întreabă pe Socrate în ce fel ar voi să-și prezinte răspunsul, „sub forma unui mythos sau sub forma unui discurs explicativ" [44]. Cum mulți dintre auditori au răspuns să facă cum va vrea, el alege mythos-ul pentru a fi „mai agreabil". Această scenă ne arată că în timpul lui Socrate mythos-ul, ca metodă de prezentare a unei probleme și a soluției ei, era o modalitate obișnuită în argumentarea filosofică.

Este bine să vedem ce însemna însă acest mythos în concepția autorilor vechi. După Platon, mythos-ul își datorește utilitatea ignoranței în care ne găsim în ceea ce privește faptele autentice ale trecutului. [45] El nu-i acordă caracterul „de a fi adevărat", ci numai pe acela „de a fi util". Dar tot în același dialog, Platon interzice să se spună, fără discernămînt, mythos-uri copiilor pentru educația lor, cu toate că ele conțin și unele adevăruri.[46] Aceste afirmații au făcut pe Schleiermacher, traducătorul lui Platon în germană, să afirme că mythos-urile sînt numai „mijloace pedagogice".[47] Dar problema nu poate fi redusă doar la un aspect al ei. Este de ajuns să se ia în considerare mythos-urile care nu pot avea un caracter pedagogic, cum sînt acelea eschatologice.

Pe de altă parte, alți cercetători, cum este F. Buffière, sprijinindu-se pe rațiuni de ordin psihologic, au văzut în mythos „o predilecție a spiritului grec pentru enigmă și mister, pentru tot ceea ce asigură trecerea de la vizibil la invizibil" [48]. De altfel, prin însăși definiția lui, mythos-ul implică ideea de „două planuri". Într-adevăr, iată o definiție, citată chiar de Buffière, care pare să confirme ideea aceasta: μῦθος ἐστι λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν — „mythos este o vorbire neadevărată care figurează un adevăr" [49]. Cele două planuri apar vizibil: vorbirea neadevărată care are capacitatea de „a figura" *(eikonízon)* planul adevărului.

[44] Platon, *Protagoras*, 320 c.
[45] Platon, *Republica*, 382 d.
[46] *Op. cit.*, 377 a.
[47] F. E. D. Schleiermacher, *Platonische Werke*, I, *Einleitung*, p. 45—52 (în 5 vol., 1804—1828, prelucrată în 6 vol., 1817—1827).
[48] F. Buffière, *Les Mythes d'Homère*, p. 32.
[49] Aelius Theon, *Progymnasmata* 3. Aceasta se găsește în *Rhetores graeci*, II, publicată de Spengel (Tuebner, Leipzig, 1854). Cf. F. Buffière, *op. cit.*, p. 33.

Această idee pare să se confirme și cu texte din Plotin și alți neoplatonicieni. Pentru Plotin, adevărul se oglindește în imaginea creată tot așa precum statuia are legătură cu zeul pe care-l reprezintă.[50] Și iată un pasaj din Proclus, care arată pentru ce există acest raport: „Natura cînd produce imagini ale formelor imateriale și spirituale, cînd presară lumea de aici cu imitații ale lumii superioare, reproduce indivizibilul prin divizibil, eternul prin temporal, cele inteligibile prin cele sensibile [51]."

Cele două planuri de care vorbeam apar mai bine definite în *Enneadele* lui Plotin ; pentru el ideile trebuiesc eliberate de povestire și readuse la expresia lor proprie.[52]

Asemenea considerații l-au făcut pe H. Joly să creadă că există o polysemie, că „există cuvinte sub cuvinte", așa cum arată etymologiile lui Platon, și cum am văzut că arată și mythos-urile.[53]

Însuși Aristotel, care nu folosește mythos-urile în lucrările lui, spune totuși în *Metafizica:* „De aceea și iubitorul de mythos-uri este oarecum un filosof, căci mythos-ul a fost născocit pe baza unor întîmplări minunate, pentru explicarea lor" [54]. De asemenea, vorbind în altă parte despre invenția flautului de către Athena, el găsește că cei vechi au imaginat acest mythos în mod judicios — εὔλογος *(eúlogos)*. [55]

Lăsînd la o parte încă alte aspecte ale mythos-ului, vom mai pomeni numai de o singură latură a ideii generale pe care și-o făceau cei vechi despre el, anume că forma lui poetică face ca transparența adevărului să fie mai atrăgătoare, sau cum redă Buffière ideea filosofului platonician, Maxim din Tyr [56], „penumbra mythos-ului face adevărul

[50] Plotin, *Enneade*, IV, 3.
[51] Proclus (Proklos), *In Rempublicam*, I, 77, 13. Trad. inedită de F. Buffière, *op. cit.*, p. 35. Ultimele cuvinte, *tà dè noetà dià tôn aisthetôn* sînt traduse de F. Buffière prin „cele spirituale prin sensibile". Noi le-am tradus aici prin „cele inteligibile prin cele sensibile".
[52] Plotin, *Enneade*, V, 8, 6—12.
[53] Henri Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, p. 31.
[54] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 982 b.
[55] Aristotel, *Politica*, VIII, c. 6, 1341 b.
[56] Maxim din Tyr, filosof platonician din secolul al II-lea e.n., ne-a lăsat 41 *Disertații* în grecește. Prima ediție, însoțită de o traducere latină, apare la Leyda în 1614, datorită lui Daniel Heinsius. Aceste *Disertații* au fost traduse în franceză de Combes-Dounous (Paris, 1802).

mai frumos". După acest filosof, și poeții și filosofii profesau aceeași doctrină, dar, dacă filosofii o exprimau direct, poeții o enunțau în versuri. Pe cînd cei vechi, spunea el, aveau un suflet candid ca de copii, care cerea ca ideile să fie exprimate în versuri sau în imagini, modernii au smuls toate vălurile și au făcut să apară o filosofie săracă, total goală, de rușine, fată de stradă oferită oricui" [57]. Simbolismul poetic face astfel mai frumoasă filosofia în opinia lui Maxim. Și nu numai a lui, ci și a altora, ca Strabo, Clement din Alexandria ș.a.

Acest punct de vedere, al punerii în relief a ideilor prin forma poetică, care ar apărea desigur foarte „literar" unui filosof al secolului al XX-lea, este în mod surprinzător adoptat și de cel care a pus bazele raționalismului modern, de Descartes. În unele din însemnările lui, acesta scrie [58]: *...sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucent* — ...„sînt în noi semințe ale științei, ca într-o cremene [scîntei], pe care filosofii le scot prin raționament, și pe care poeții, prin imaginația lor, le fac să scînteieze și să strălucească mai mult". Această opinie, care se vede cîtă legătură are cu ceea ce spune Maxim din Tyr, se completează cu altă idee, exprimată de același filosof, și anume că o doctrină trebuie înfățișată cu rezervă, cu „pudoare". Într-adevăr, Descartes spune [59]: *Scientia est velut mulier : quae, si pudica apud virum maneat, colitur ; si communis fiat, vilescit* — „Știința este ca și o femeie care, dacă rămîne pudică față de bărbați, este respectată, dacă devine vulgară, este desconsiderată".

Identitatea de opinii a matematicianului Descartes cu acelea ale multor autori vechi ne îndreptățește să considerăm

[57] Maxim din Tyr, *Disertații*, XXVI, cap. II. A se vedea F. Buffière, [illegible] p. 43.

[58] *Cogitationes privatae*, în *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam și [illegible] Tannery, vol. X, p. 217—218 (11 vol., Paris, 1897—1909). Pentru dezbaterea asupra acestui subiect, vezi articolul nostru *Descartes — sau îndoiala [illegible]*, din revista *Forum*, nr. 3 și 4, 1981. Vezi și *Cartea întîlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, 1981.

[59] *Cogitationes privatae*, în *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam și [illegible] Tannery, vol. X, p. 214.

că se pot găsi punți de legătură pentru a ajunge la o înțelegere mai exactă a gîndirii grecești.

*

Toată lumea este de acord în timpul nostru că mythos-ul nu mai poate fi privit ca o simplă „fabulă". El acoperă întotdeauna o modalitate de a gîndi realitatea. Sergiu Al-George precizează astfel această idee [60]: „Nimeni nu mai crede astăzi că gîndirea mitică diferă calitativ de gîndirea pozitivă, diferența fiind doar în modul în care a fost conceput obiectul gîndirii sale și implicit relația dintre cele două planuri". Dar nici vechii greci nu au conceput mythosul cum îl înțelegem noi astăzi.

Aristotel se ocupă și el de sensul și valoarea mythos-ului. Și iată cum îl definește el [61]: „Mythos-ul este imitația unei acțiuni, căci numesc aici mythos sinteza unor acțiuni — σύνθεσις τῶν πραγμάτων". Acesta este sensul în care Stagiritul afirmă că principiul tragediei este mythos-ul — Ἀρχὴ [...] ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας. Prin urmare, el este văzut numai ca o „mimare", o „imitare" a realității, un procedeu care ne ajută să intuim ceea ce este imitat.

Acest sens de „redare" numai a realității îl găsim și în *Timaios* [62] în legătură cu „nașterea lumii": „Ne este suficient să acceptăm în această materie o poveste verosimilă".

S-a speculat foarte mult asupra noțiunii de μίμησις *(mimesis)* — imitație la Platon și Aristotel [63]. Cuvîntul implică în el însuși o idee de diminuare pentru mythos față de realitate.[64] Iată o remarcă în acest sens a lui J. P. Vernant: „Pentru a fi conformă cu schema mythică, « dublarea » realității de către filosofie, în model și imagine, nu are mai puțin sensul unei scăderi a valorii mythului redus la nivelul imaginii".

Termenul μίμησις — *mimesis* — are înțelesul, pe lîngă acela menționat de „imitație", și pe acela de „reprezentare",

[60] Sergiu Al-George, *Limbă și gîndire în cultura indiană*. Ed. științifică și enciclopedică, București, 1976, p. 16.

[61] Aristotel, *Poetica*, 1450 a.

[62] Platon, *Timaios*, 29 și urm.

[63] Vezi, de exemplu, lucrarea lui Georg Finsler, *Platon und die Aristotelische Poetik* (Leipzig, 1900).

[64] A se vedea J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, p. 105.

„imagine", „portret". Aceleași sensuri sînt redate și de verbul corespunzător μιμέομαι — „imit", „reprezint", „imit printr-o pantomimă". Prin urmare, prin natura ei însăși, „imitarea" implică doi termeni: imitatorul și imitatul. Dar ceea ce imită reprezintă „o imagine" diminuată a ceea ce este reprezentat.

Această concluzie ne face să citim în *mimesis* particula μι *(mi)*, care în greceşte introduce în cuvintele în care apare ideea de micșorare, de diminuare, cum găsim în termeni în care ea este rădăcină (Bailly):

Mi, cu ideea de diminuare

μικρός *(mikrós)* — mic
μικρότης *(mikrótes)* — micime
μικρύνω *(mikrýno)* — a micșora
μινύθω *(minýtho)* — a diminua
μείων *(meíon)* — mai mic
etc.

Cele două planuri existente în myth, de care am vorbit, apar mai vizibil acum. Pe de o parte, există planul unor acte, pe de alta, planul în care ele se reflectă prin imitație, prin „diminuare".

Dar ce nevoie aveau grecii de *mimesis*, de a imita și prin aceasta „a diminua" o scenă în care se săvîrșeau unele acte? Trebuie să conchidem că era singura soluție de a reprezenta anumite lucruri care se petreceau într-o zonă pentru ei reală, dar care nu puteau fi sesizate de puterile intelectuale obișnuite ale omului. Într-adevăr, zona existențială pe care grecii o numeau „divină" trebuia reflectată în planul existenței sensibile, adică al aceleia cu care erau familiarizați, și această imagine reflectată era o „imitație", o copie palidă. Într-un pasaj din *Republica*, Platon spune[65]: „Lucrurile multiple (sensibile) se văd, dar nu se înțeleg, ideile se înțeleg dar nu se văd". Ce înseamnă oare aceasta? Că dacă am vrea să trecem de la planul inteligibil (al ideilor) la planul sensibil (al lucrurilor) este ca și cum am vrea să traducem nevăzutul în cele ce se văd, și inteligibilul în cele ce nu se înțeleg. Lucrul acesta, grecii l-au încercat totuși, făcînd o transpunere, o corespondență, care este o *mimesis* și prin aceasta o dimi-

[65] Platon, *Republica*, VI, 507 b.

nuare a ceea ce este reprezentat prin ceea ce îl reprezintă. Explicația este dată chiar de Platon. Geometrii, spune el, se servesc de unele figuri vizibile și raționează asupra lor, dar ei nu se gîndesc la aceste figuri, ci la altele cu care acestea seamănă. De exemplu, ei raționează asupra pătratului în sine (ca idee), asupra diagonalei pătratului în sine, și nu asupra diagonalei pătratului pe care-l desenează. Și același lucru pentru toate figurile. Toate aceste figuri, pe care ei le modelează sau le desenează, care poartă umbre și produc imagini în apă, ei le întrebuințează ca și cum ar fi tot imagini, pentru a ajunge să vadă obiectele de „dincolo" de ele, care nu se văd decît prin gîndire.[66]

Mythos-urile sînt, astfel, o redare simbolică, stabilind o omologie diminuantă între o scenă petrecută pe un plan superior și una corespunzătoare pe un plan inferior. Ele semnifică în planul existenței sensibile realitățile inteligibile.

Este interpretarea la care se referă Dante cînd spune[67]: *Multa enim per lumen intellectuale vidit, quae sermone proprio nequivit exprimere* — „Căci multe se văd prin lumina intelectuală, care nu pot fi exprimate adecvat printr-o vorbire potrivită".

Acesta este, de altfel, și sensul celebrului fragment din Heraklit[68]: Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖον ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει — „Stăpînul al cărui oracol este la Delphi nu se arată și nu se ascunde, ci se manifestă prin semne". Verbul σημαίνω *(semaíno)*, pe care l-am tradus prin „se manifestă prin semne", are sensul de „a semnifica". Deci zeul de la Delphi (Apollon) se revelează prin „semnificații", prin „semne semnificative". Acestea sînt „simbolurile" prin care divinul se face semnificativ în lumea sensibilă. Cele două planuri, între care se stabilește omologia, sînt dar: planul ontologic și planul semnificațiilor simbolice.

*

Am ajuns astfel la ideea de simbol în filosofia grecească. Cu simbolurile ne întîlnim la tot pasul, iar în cazul mythos-ului ele sînt chiar un element component. Ca în toate problemele ce privesc gîndirea vechilor greci, și ideea de simbol a căpătat

[66] Platon, *op. cit.*, VI, 510 d.
[67] Dante Alighieri, într-o scriscare către Can Grande de la Scala.
[68] Heraklit, fr. 93 (în Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

treptat un conținut depărtat de sensul inițial. Dacă cercetăm un dicționar contemporan, găsim că „simbol" înseamnă un semn, obiect, imagine etc. care reprezintă sau evocă altceva decît ceea ce este în realitate. De exemplu, drapelul este un simbol al patriei. Cu alte cuvinte este vorba de doi termeni care, printr-o convenție, pot fi înlocuiți unul prin altul. Acești doi termeni sînt la fel de cunoscuți, dar, în mod metaforic, unul, de exemplu drapelul, poate reprezenta sintetic și întrucîtva poetic pe celălalt, în cazul nostru patria. Nu acesta era însă sensul simbolului la greci. Mai întîi „simbol" se spune în greceşte σύμβολον *(sýmbolon)* de la συμβάλλω, cuvînt compus cu sensul de „a arunca", „a pune" împreună. Specialiștii ne spun că originea acestui cuvînt este foarte depărtată și că în Grecia primitivă, unde ospitalitatea juca un rol foarte însemnat, relația de prietenie stabilită prin primirea unor oaspeți se transmitea din tată în fiu. Pentru a menține această legătură, mai ales cînd cei între care s-a stabilit o astfel de relație locuiau la distanțe considerabile, se transmitea un semn de recunoaștere, care se păstra în familiile respective și se moștenea de către urmașii lor. Pentru aceasta se rupea un obiect în două, fiecare parte luînd una din cele două jumătăți. Pentru a se recunoaște mai tîrziu vechea legătură stabilită, mai ales de către descendenții celor două familii, se așezau cele două bucăți una lîngă alta — συμβάλλω — și, dacă ele se potriveau, recunoașterea era făcută. Vedem că și aici, ca și în cazul noțiunii moderne de simbol, legătura se face tot între doi termeni. Dar pe cînd ceea ce se numește „simbol" în timpul nostru operează între termeni la fel de bine cunoscuți, în Antichitatea greacă numai unul dintre termenii *symbolon*-ului era cunoscut, cealaltă parte urmînd să fie *recunoscută*.

Simbolismul arhaic grecesc a fost considerat numai sub aspectul lui poetic și metaforic, în accepțiile moderne ale acestor cuvinte, așa că esența lui a trecut în umbră. Astfel, găsim la Buffière[69] ideea că „simbolismul" este limbajul preferat al „primitivilor". Aceasta ar însemna că „primitivii", mai puțin „apți" să conceptualizeze informațiile recepționate despre realitatea înconjurătoare, o exprimă, mai ales, în imagini, care apar astfel ca „simboluri", cuprinzînd multe

[69] F. Buffière, *op. cit.*, p. 52.

metafore poetice. Teoria aceasta a fost susținută de mulți cercetători, dintre care L. Lévy-Bruhl[70] a aplicat-o și a dezvoltat-o în cercetarea „mentalității primitive", iar Marcel Granet[71] a adoptat-o în studiul structurii logice a gîndirii chineze. Dacă acceptăm însă în totalitate acest punct de vedere, atunci nu mai putem explica „gîndirea cultă", a unui Platon de exemplu, care utilizează amplu simbolurile în scrierile sale.

Să considerăm, în acest sens, simbolismul utilizat de Platon pentru a reprezenta părțile sufletului omenesc, anume νοῦς *(noûs)* — inteligența, θυμός *(thymós)* — voința și ἐπιθυμία *(epithymía)* — dorința. Reprezentarea simbolică făcută de acest filosof printr-o imagine este bine cunoscută: sufletul este asemănat cu un „atelaj" înaripat, al cărui vizitiu ține în hățuri doi cai; unul din cai, foarte frumos ca rasă, ascultă fără să fie lovit, iar al doilea cal, mai greoi, are o natură tocmai contrară, este surd la îndemnurile vizitiului și nu ascultă decît de bici.[72] Lăsînd la o parte detaliile pe care le dă Platon pentru a completa acest simbolism, vom spune că aici nu este vorba nici de simple metafore poetice, nici de sugestii prin imagini; filosoful grec aplică concepția lui despre ceea ce se petrece într-o zonă inaccesibilă în mod normal, și redă, prin omologie, corespondența care poate să o semnifice în cadrul și limitele ei. După el, sufletul ar fi de origine „divină" și a aparținut altădată acestei lumi, din care a căzut. Dar despre această zonă divină, în care a locuit sufletul înainte de „căderea" în condiția umană, Platon afirmă, în același dialog, că ea este „un loc supraceresc" „pe care pînă acum nici un poet pămîntean nu l-a cîntat cum se cuvine și nici nu-l va putea cînta vreodată. Căci el este [...] esența care există într-adevăr, fără culoare, fără formă și nepipăibilă, și nu poate fi contemplată decît de inteligență."[73]

Organizînd o schemă vizualizată, Platon înțelege deci să arunce un pod peste abisul dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă, căci între ele există o legătură, pe care el o numea de „participație". Pe linia aceasta a participației,

[70] Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

[71] Marcel Granet, *La Pensée chinoise.*

[72] Platon, *Phaidros*, 246 a-b și 253 d-e.

[73] Platon, *op. cit.*, 247 c.

inteligența omenească se poate ridica — pe o scară dialectică — pentru ca uneori să sesizeze inteligibilul.

O construcție sau un scenariu alcătuit cu ajutorul simbolurilor constituie un *mȳthos*. Traducerea latină a acestui cuvînt este *fabula*, care are înțelesul de povestire, basm, piesă de teatru etc. Cuvîntul latin se trage de la verbul *fabulor-fabulari*, care înseamnă „a vorbi". Vom vedea însă că μῦθος-ul grecesc, transliterat uneori *mūthos*, vrea să spună și altceva. Într-adevăr, verbul corespunzător substantivului μῦθος este μυθέω *(mythéo)* și are sensul de a vorbi, a povesti, a conversa, ca și corespondentul lui latin *fabulor*. Dar el mai are două sensuri asupra cărora merită să ne oprim. Unul din acestea este „a anunța" cînd este vorba de un oracol, și în acest sens el este în legătură cu ideea de mister (în sensul antic grecesc al cuvîntului). Termenul *mystérion* — μυστήριον — este tradus în mod obișnuit prin „mister", „secret", dar sensul lui este derivat din „misterele" grecești, ceremonii la care, în fazele mai înalte, nu aveau acces decît cei mai calificați intelectual. Apropierea dintre *mȳthos* și *mystérion* a fost făcută chiar de către comentatorii vechi, cum sînt, de exemplu, Heraklit Retorul, Proclus etc. „Mythuri și mystere sînt considerate — scrie Buffière — [74], cel puțin în epoca neoplatonismului, ca două drumuri paralele care conduc omul la divin, sau, dacă se pleacă de la celălalt capăt al lanțului, ca două mijloace complementare utilizate de divinitate pentru a se revela sufletelor. Mythurile aduc această revelație îmbrăcată în drame legendare, mysterele o prezintă sub forma de tablouri vii."

Un al doilea sens al verbului *mythéo* (sau *muthéo*) este acela de „a-și spune sieși ceva", „a delibera în sine", adică în *tăcere*. În acest caz, *mȳthos*-ul încetează să fie o „vorbire". Am trecut dintr-o dată, de la contactul cu existența externă și expunerea în expresii verbale, la planul interior, al concentrării gîndirii asupra ei însăși. În acest laborator interior al intelectului se face apropierea între cele două părți ale symbolului și în această stare se obține deci intuiția intelectuală pură.

Aceste două sensuri, menționate mai sus, s-au născut din legătura termenului *mȳthos* cu *mystérion* și *tăcere*. Dar

[74] F. Buffière, *Les Mythes d'Homère*, p. 37.

termenul *mystérion* — transliterat și *mustérion* — cuprinde rădăcina μυ *(my)*, care dă cuvintelor în care apare sensul de „a închide ochii sau gura" (de unde în latinește cuvîntul *mutus*). Iată o serie de cuvinte în care intră această rădăcină [75]:

μυ *(my)* — a se mișca, a schimba locul, a schimba
μύω *(mýo)* — a închide ochii sau gura
μύσις *(mýsis)* — faptul de a închide ochii sau gura
μύστης *(mýstes)* — inițiat în mistere
μυστήριον *(mystérion)* — mister
μύωφ *(mýops)* — miop
etc.

Cum *mȳthos* și *mystérion* sînt „două drumuri paralele" — de altfel vom face observația că μῦθος conține și el particula μυ *(my)* —, putem considera că și acest cuvînt implică, în conținutul lui, ideea de „tăcere" și „nevedere". Într-adevăr, într-un *mȳthos* ca și într-un *mystérion* se pot vedea lucruri cu mintea, adică trecînd peste imaginile prezentate de *mȳthos* și se pot gîndi lucruri, adică nemaiexprimîndu-le.

Aceste idei concordă de altfel cu concepția celor două cunoașteri din filosofia greacă veche: aceea directă, fără mediere conceptuală, și aceea mediată, care este conceptuală și verbală. *Mythos*-ul are astfel două funcții: una de a vorbi, prezentînd un scenariu care se vede; alta de a face să se sesizeze ceea ce este dincolo de scenariu, adică dincolo de vorbire și vedere.

*

Cînd s-a tradus în limba latină μῦθος prin *fabula* și μυθολογέω prin *fabulor*, nu s-a dat numai o incompletă înțelegere unor concepții de care romanii erau străini, ci această traducere a marcat și o treaptă intelectuală diferită de aceea moștenită din Grecia antică. Trecerea de la *mȳthos* la *fabula* a însemnat de fapt o schimbare de mentalitate: de la contemplația lucrurilor nevăzute și inexprimabile s-a trecut la vorbirea despre ele, de la *mȳthos* s-a trecut la *lógos*. Această simplă schimbare terminologică, care ar putea apărea mult prea inofensivă pentru a fi determinantă, a însemnat totuși o delimitare netă între două epoci: una care tindea

[75] Cf. Dicționarul A. Bailly, Tabelul de rădăcini.

spre tăcere și nevăzut, și alta care voia să vorbească despre tăcere și nevăzut. După cum se va vedea însă, filosofii greci de mai tîrziu au păstrat totuși legătura cu vechile tradiții și în perioada predominată de *lógos*, și nu le-au negat fățiș, chiar dacă le-au utilizat mai puțin, cum ne vor confirma Platon și Aristotel și Plotin.

A vorbi se zice în grecește λέγειν *(légein)* care are mai multe sensuri principale: 1) a adormi, a rămîne inactiv; 2) a culege; 3) a vorbi. Aceste sensuri nu pot fi neglijate, dacă este vorba să urmărim firul lor pînă la a caracteriza mentalitatea care le-a creat. *Légein* marchează deci faptul că o anumită activitate rămîne inactivă; că prin faptul de a culege se poate ajunge la vorbire, ceea ce înseamnă că există o „triere" pe care limbajul o face pentru a alcătui expresii verbale. Așadar, am putea spune, vorbirea se efectuează la un anumit nivel, care presupune alte niveluri intelectuale „adormite". Numai în acest caz se poate vorbi; altfel, după cum am văzut, avem „tăcerea" și „nevăzutul".

Termenul *lógos* are, la rîndul lui, două sensuri: cuvînt și rațiune. Menționăm că *lógos* — cuvînt nu are niciodată sensul de parte gramaticală a propoziției, ci de „vorbire", ceea ce este exprimat prin vorbire. Aceste două sensuri apar distincte la Heraklit. Mai întîi el declară că sufletul ar fi o scînteie din focul universal [76]; după aceea, că sufletul este nemuritor [77] (ceea ce este caracteristic lucrurilor de „dincolo" de lumea sensibilă); și apoi că sufletului îi este propriu lógosul.[78] În sfîrșit, într-unul din fragmente, el mai spune [79]: „este înțelept să asculți nu pe mine, ci *lógos*-ul meu".

Din aceste fragmente și din altele, rezultă că exista un *Lógos* universal și un *lógos* particular, primul fiind însăși divinitatea, iar al doilea fiind o scînteie din focul divin care participă la acesta.[80] Așadar, *lógos*-ul era auzit, prin urmare el vorbea. După cum spune Calogero, Heraklit identifică *lógos*-ul,

[76] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 22 A.
[77] *Ibidem.*
[78] *Op. cit.*, fr. 115.
[79] *Op. cit.*, fr. 50.
[80] Cele două *lógos*-uri au fost puse în evidență de Hegel în *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. I, Secțiunea I, D (Berlin, 1833).

pe care-l socotește real și adevărat, cu *lógos*-ul vorbit.[81] Această idee trebuie reținută dacă vrem să înțelegem mutația care s-a petrecut prin apariția filosofiei grecești, în modalitatea ei vorbită, care începe istoric de la Thales și Pherekyde. Dintr-o modalitate de „a fi" ea se transformă în această epocă, prin expansiunea gîndirii în planul vorbirii, într-un mod de „a spune", care va deveni treptat predominant, cum, de altfel, unii filosofi moderni, ca Heidegger, o și definesc.

După cum a reieșit, credem, mythos-ul ca element fundamental al filosofării caracterizează o epocă în care gîndirea a încercat prin mijloace cantitative, care se referă la spațiu și timp (totdeauna măsurabile), să reveleze o lume a calității, pe care o sesizează inteligența însăși. O a doua etapă este epoca cuvîntului, a *lógos*-ului, a rațiunii. Aristotel ne precizează această idee în *Poetica* [82]: „Aparține cugetării [*diánoia*] tot ceea ce trebuie stabilit prin vorbire [*lógos*]: demonstrația și respingerea dovezii, trezirea emoțiilor ca mila, frica, mînia și toate cele de același fel, și în plus meșteșugul de a mări sau micșora însemnătatea unui lucru".

În general cei care s-au ocupat de *mȳthos* și *lógos* au stabilit relații interdependente între ele și nu le-au studiat în autonomia lor; așa face, de exemplu, Henri Joly, care vede între acești doi termeni o legătură esențială, ba mai mult îi identifică [83]: *mȳthos* este *lógos* scrie el. Dar după cum am văzut, prin *lógos*, înțeles ca rațiune sau cuvînt, nu se poate depăși planul lucrurilor sensibile și nici al gîndirii abstracte.

*

Trecerea de la ceea ce este „dincolo" la ceea ce este „aici", prin considerarea filosofiei ca un mod de a spune, a fost urmată de o altă etapă: apariția filosofiei scrise. Această problemă este expusă de Platon în dialogul *Phaidros*.[84] El prezintă această chestiune prin relatarea unei legende egiptene. Zeul Theut înfățișează lui Thamos, regele Egiptului, arta scrisului, descoperită de el, care va fi „un remediu împotriva uitării și ignoranței". Însă în loc să primească elogii,

[81] Guido Calogero, *Storia della logica antica*, I, p. 45 (Laterza, Bari, 1967).
[82] Aristotel, *Poetica*, 1456 a.
[83] Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, p. 337.
[84] Platon, *Phaidros*, 274 d —278 b.

Theut asistă la o critică neașteptată a acestei descoperiri. Iată ce-i spune regele: „ca părinte al literelor tu le atribui, cu părtinire, o eficacitate contrară aceleia pe care o au; căci această cunoaștere va aduce uitarea în suflete, făcîndu-le să neglijeze memoria. Bizuindu-se pe scriere, ei își vor reaminti lucrurile din afara lor, prin semne străine, nu dinăuntru, prin lucrarea minții lor; tu ai descoperit mijlocul nu pentru ținerea de minte, ci pentru învățarea pe de rost. Ceea ce tu vei procura discipolilor tăi este o închipuire că posedă știința, nu știința însăși. Cînd vor fi citit mult fără o învățătură sistematică, ei vor crede că pricep multe lucruri, deși nu vor fi, în general, decît niște ignoranți nesuferiți, pentru că ei se vor crede fără să fie."

Scrierea a putut apare astfel ca un gînd mort, pe cînd vorbirea are darul de a da viață la ceea ce este proferat sau cîntat. De aceea Socrate încheie această discuție din *Phaidros* prin următoarea declarație: „Astfel acela care crede că lasă în urma lui o artă consemnată într-o carte, ca și acela care o citește crezînd că va scoate din ea un învățămînt, dă dovadă de o mare simplitate de spirit". Că Platon avea această concepție despre „cuvîntul" scris, reiese și din alte pasaje din operele lui. Astfel, în *Scrisoarea a VII-a* el scrie [85]: „Bineînțeles că nu există vreo lucrare de-a mea pe această temă [esența lucrurilor] și nici nu va exista vreodată, căci nu e defel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături, ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acestuia și printr-o conviețuire cu el se poate întîmpla ca dintr-o dată, țîșnind ca din foc, să se înalțe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrănește din ea însăși".

Deosebirea dintre civilizația „auditivă" și aceea „vizuală" a fost examinată sub multiple aspecte de Marshall McLuhan într-o lucrare care s-a bucurat de un succes deosebit, *Galaxia Gutenberg*. După acest autor din secolul nostru, asimilarea tehnologiei alfabetului fonetic îl transferă pe om din lumea magică a urechii în lumea indiferentă a văzului. Prin aceasta, însăși procesele mentale ar fi afectate, iar perspectiva realității este total schimbată.[86] „Divorțul dintre poezie și muzică s-a reflectat — scrie el — mai întîi în pagina tipărită." Sublinierea aceasta ne duce la o încheiere care, de altfel, ilustrează întreaga noastră analiză de pînă acum. Noi încercăm să înțelegem o lume arhaică, care se articula cu realitatea înconjurătoare prin mijloace intelectuale directe, printr-o lume a auzului și a văzului, pe care am văzut tocmai că mythos-ul vrea să le depășească. Nu numai atît, dar trecerea de la auz la văz, de la sunet, care este mișcare, la scris, care este o imagine încremenită în plumbul paginii, denaturează și deformează ceea ce se exprimă prin scriere, întrucît este imposibil să facem să corespundă sunetul cu imaginea, succesiunea cu simultaneitatea. Cu un termen matematic am putea spune că lumea sonoră nu este „aplicabilă" în lumea imaginii, așa cum o sferă nu poate fi „aplicată" pe un plan, fără rupturi.

*

Iată dar cele trei faze ale filosofiei grecești: faza în care *mȳthos*-ul a predominat și care „explică" de ce în epoca aceea nu s-a scris nimic; faza vorbirii, care duce la conceptualizări abstracte plecînd de la lumea sensibilă; și faza scrisă, cînd filosofia nu mai este o artă de a vedea, de a auzi, ci devine o „învățare", pentru a nu se uita, a unor doctrine. Din punctul de vedere al concepțiilor moderne, cele trei etape înseamnă un progres, deoarece gîndirea grecească părăsește starea imaginației și a mythurilor și se îndreaptă spre modalitatea rațională a intelectului. Dar vechii greci, chiar atunci cînd au descoperit *lógos*-ul *(sermo et ratio)*, rațiunea, ceea ce avea să culmineze prin raționalismul lui Aristotel, nu au depășit, lăsîndu-l în urmă, *mȳthosul*, după cum am văzut. Aristotel își exprimă el însuși respectul pentru ideile celor vechi [87], „pentru că ceea ce este mai vechi este de asemenea mai venerabil".

[85] Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 341 c-d (trad. de C. Noica, în: Platon, *Dialoguri*, E.L.U., 1968).

[86] Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (University of Toronto Press, 1962), trad. rom. de L. și P. Năvodaru, cu un cuvînt înainte de Victor Ernest Maşek, Editura Politică, 1975. Citățile din trad. rom., p. 324.

[87] *Metafizica*, A, 3, 983 b și 1074 b.

VII

Filosofia greacească

Cicero (106—43 î.e.n.) ne spune [1] că, la început, preocupările „filosofice" aparţineau *înţelepciunii — sapientia* (în greceşte *sophía*) şi că numele acesta era întrebuinţat dintr-o antichitate foarte îndepărtată. Cunoaşterea lucrurilor divine şi umane, afirmă celebrul orator, a originii şi cauzelor a tot ce există, a primit de foarte mult timp acest nume foarte frumos. Se ştie de existenţa celor şapte înţelepţi recunoscuţi de greci, şi se mai ştie, scrie Cicero, că înaintea lor şi înaintea fondării Romei (753 î.e.n.), în timpul cînd au trăit Homer şi Lycurg, şi chiar în timpurile eroice, un Ulysse, un Nestor au fost înţelepţi — *sapientes*.

Tradiţia după care Atlas susţine cerul pe umerii săi, aceea care ne arată pe Prometheu legat de stînca Caucazului, care face constelaţii din Cepheu şi din soţia lui, din ginerele şi fiica lui, nu s-ar putea concepe, dacă aceste personaje nu ar fi posedat „cunoaşterea divină a corpurilor cereşti" — *caelestium divina cognitio*.[2] Mai tîrziu, spune el, toţi cei care se ocupau ca şi ei cu „studiul lucrurilor prin contemplaţie" — *rerum contemplatione studia* — au purtat numele de înţelepţi. Cel care a făcut o cotitură folosind un termen nou, diferit de acela de înţelepciune *(sophía)*, anume acela de „iubitor de *sophía*", a fost Pythagora. Heracleides din Pont, un discipol al lui Platon, ar fi povestit, după cum ne informează Cicero, în istoria pe care a scris-o despre el, următoarea întîmplare. Într-una din discuţiile pe teme savante pe care Pythagora le-a avut cu tiranul Leon al phliasienilor (sicionienilor), acesta, plin de admiraţie, l-a întrebat care era „arta" pe care o profesa. Pythagora i-a răspuns „că nu posedă nici o ştiinţă, dar este filosof" — *artem quidem se scire nullam sed esse philosophum*.[3] Surprins, tiranul i-a cerut explicaţii despre ce sînt filosofii, şi prin ce diferă ei de ceilalţi oameni, iar Pythagora i-a răspuns printr-o pildă. Cu ocazia jocurilor, într-o mare piaţă, Grecia întreagă este reunită. Unii vin acolo pentru a cuceri gloria, iar alţii sînt atraşi de speranţa cîştigurilor. Printre ei se găsesc însă şi oameni atraşi numai de dorinţa de a vedea şi de a observa şi care sînt cei mai nobili dintre toţi. Aceasta se aseamănă, spune el, cu ceea ce se întîmplă şi în viaţa noastră. După cum ieşim din oraş, pentru a ne duce la un tîrg frecventat, tot aşa am ieşi dintr-o viaţă anterioară şi am intra în viaţa prezentă. Ca şi în piaţă, unii oameni se gîndesc numai la glorie, alţii la bani, iar un mic număr, considerînd tot restul drept nimic — *ceteris omnibus pro nihilo habitis* — se silesc să studieze natura. Aceştia sînt îndrăgostiţii de înţelepciune — *sapientiae studiosos appellare*.[4]

Din povestirea marelui orator roman, reprodusă după Heracleides din Pont, reţinem două lucruri: filosofii sînt *studiosi sapientiae* (studiază cu ardoare înţelepciunea); ei consideră toate valorile lumeşti drept nimic — *pro nihilo*.

Al doilea autor, din punct de vedere cronologic, care ne aduce la cunoştinţă acelaşi lucru, este profesorul roman de retorică Quintilianus (sec. I e.n.). Vorbind despre perfecţiunea umană, el spune că stoicii au afirmat ei înşişi că Zenon, Cleanthe şi Chrysippos nu au fost înţelepţi; ei au fost oameni de mare respect, dar care nu au atins cel mai înalt grad de perfecţiune de care este capabilă natura omenească. Pentru acelaşi motiv nici Pythagora nu a vrut să fie numit înţelept *(sapientem)*, ca înaintaşii săi, ci un îndrăgostit de înţelepciune — *studiosus sapientiae*.[5] Quintilian se foloseşte de aceeaşi expresie ca şi Cicero, pentru a desemna pe filosof.

[1] Cicero, *Tusculanorum Disputationum libri quinque*, V, 3.

[2] Cicero adoptă aici unele din interpretările stoice, care făceau din personajele mythologice citate de el, Atlas, Prometheu, Cepheu, soţia acestuia, Cassiope, şi fiica lor, Andromaca, oameni cu întinse cunoştinţe astronomice. Heracleides din Pont (sec. al IV-lea î.e.n.), în lucrarea lui *De incredibilibus*, face din Atlas, „cel mai vechi astronom", care prezicea diverse fenomene astronomice, din care cauză s-a făcut din el „suportul cerului".

[3] *Ibidem*.

[4] Cicero, *op. cit.*, V, 3.

[5] Quintilianus, *De institutione oratoria*, XII, 1.

Subliniem precizarea pe care o face retorul latin, că înțelept — *sapiens* — este acela care a atins cel mai înalt grad de perfecțiune de care este capabilă natura omenească.

Aceeași informație o mai găsim și la autorul grec Diogenes Laertios (sec. al III-lea e.n.). Acesta, luînd informația din lucrarea *Despre femeia leșinată* a lui Heracleides din Pont, ne spune și el[6] că Pythagora a fost cel dintîi care a întrebuințat termenul de „filosofie" și s-a numit pe el însuși filosof, afirmînd că nici un om nu este înțelept (σοφός — *sophós*), ci numai zeul. „Filosofia se numea mai înainte — scrie Diogenes — înțelepciune — σοφία *(sophía)*, și cel care o profesa era numit înțelept *(sophós)*, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească; filosof era însă iubitorul de înțelepciune."

Observăm că la Diogenes Laertios apare un lucru nou față de cele spuse de Cicero și Quintilianus, și anume afirmația lui Pythagora că el nu poate fi un *sophós* deoarece numai zeul este înțelept (în sensul grecesc al cuvîntului).

*

Sursele cercetate pînă acum ne-au arătat că, în secolul al IV-lea î.e.n., Heracleides din Pont afirma că ideea de iubitor de *sophía (philósophos)* a fost forjată de Pythagora în secolul al VI-lea î.e.n.[7] Este interesant de reținut faptul că expresia „iubitor de înțelepciune" se găsește și la Heraklit din Ephes, tot în secolul al VI-lea î.e.n., adică aproximativ în același timp cu Pythagora. Într-adevăr, într-un fragment rămas de la Ephesian găsim aceeași idee[8]: „Oamenii care iubesc înțelepciunea trebuie, cu adevărat, să fie în curent cu o mulțime de lucruri". În acest text, așa cum remarcă foarte bine Heidegger, nu apare propriu-zis cuvîntul *philosophía*, ci „iubitor de *sophía*", de înțelepciune[9]. Cuvintele din care este formată expresia respectivă apar despărțite, avînd, spune Zeller, sensul de: [ἀνὴρ] φιλῶν τὸ σοφόν — „bărbat iubitor de

[6] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, 12. După cum se vede, sursa lui Diogenes Laertios este aceeași ca și a lui Cicero.

[7] Unii cercetători au considerat că lucrarea *De incredibilibus* nu s-ar datora lui Heracleides, ci unui alt scriitor. Oricum ar fi, informația ne interesează și pe autorul ei.

[8] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 35.

[9] Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, trad. franc., p. 24.

σοφόν.[10] Dar ce înseamnă aici *sophón?* Heidegger, care se străduiește să găsească o interpretare verosimilă a acestui pasaj, sprijinindu-se pe însuși modul de a gîndi al lui Heraklit, ne spune că este foarte greu de știut. Traducerile făcute pînă la Heidegger au interpretat expresia ca echivalentă cu *philosophía*, ceea ce nu este exact. Chiar și în textele citate mai înainte din Cicero, Quintilianus, Diogenes Laertios, se vorbește tot de iubitor de *sophía*.

Să revenim însă la *sophón*, așa cum îl găsim în fragmentul herakleitic. Cuvîntul σοφός este și substantiv, și adjectiv. În cazul de față, *sophós* poate fi luat și într-un fel și în altul. Putem traduce expresia *philōn tò sophón* prin „iubitor de ceea ce este înțelept" sau prin „care iubește pe înțelept". Aceasta ne arată că nu este vorba de „filosofie", în sensul cum înțelegem noi astăzi cuvîntul, și nici cum era înțeles de Aristotel, de stoici sau de alți gînditori greci posteriori.

Cuvintele compuse φιλοσοφεῖν — „a filosofa" și φιλοσοφία — *philosophía* apar pentru prima dată la Herodot în secolul al V-lea î.e.n. În *Istoriile* lui, Cresus îi spune lui Solon[11] că el a învățat să filosofeze, iar în altă parte istoricul grec folosește chiar cuvîntul *philosophía*, desemnînd însă prin el cunoașterea astrelor.[12]

De asemenea verbul φιλοσοφεῖν — „a filosofa" — apare și într-un pasaj din celebra lucrare *Războiul peloponeziac* a lui Thukydides (sec. al V-lea î.e.n.).[13]

Cuvîntul desemnează mai întîi orice activitate intelectuală. Mai tîrziu, în timpul lui Socrate, și apoi al lui Platon și Aristotel, și după ei la ceilalți filosofi, termenul *philosophía* capătă semnificații diverse, în legătură cu ceea ce am numi astăzi ontologie, teoria cunoașterii, ethică, fizică (știința naturii) etc.

*

După cum am văzut, la început nu exista *philosophía*, ci *sophía*. La Heraklit expresia *philōn tò sophón* înseamnă numai „care iubește pe *sophón*", „prieten al *sophós*-ului". Heidegger, în lucrarea deja citată[14], arată că așa cum s-au

[10] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, p. 2.

[11] Herodot, *Istorii*, I, 30.

[12] *Ibidem*, I, 50.

[13] Thukydides, *Războiul peloponeziac*, II, 40.

[14] Martin Heidegger, *op. cit.*, trad. franc., p. 24.

format și alte cuvinte, ca φιλάργυρος *(philárgyros)* — iubitor de argint, tot astfel, din combinația cu φιλεῖν și σοφία se obține φιλοσοφία — *philosophía*, ceea ce este adevărat, numai că Heraklit nu obține *philosophía*, ci *philōn tò sophón* — „iubitor de *sophón*". Ceea ce apare pentru prima dată în expresia citată este verbul *phileīn* în legătură cu *sophón*. Verbul *phileīn* înseamnă, în primul rînd, a iubi cu prietenie pe cineva. Plecînd de la acest sens s-a tradus *philōn tò sophón* prin „iubitor de ceea ce este înțelept" și apoi, extinzîndu-l prin contaminare cu sensul pe care-l are *philosophía* mai tîrziu, s-a redat prin „iubitor de înțelepciune". Este însă sigur că Heraklit nu s-a gîndit la acest sens, fiindcă în cazul acesta ar fi utilizat direct cuvîntul *sophía* și *sophós* care apar chiar în epopeile homerice. Așadar, deși într-o primă aproximare traducerea nu este greșită, trebuie să găsim înțelesul cel mai potrivit al lui *phileīn*, care să poată lumina afirmația Ephesianului.

Verbul *phileīn* are mai multe accepții, dintre care noi vom consemna aici pe acelea care ni se pare că ne vor fi de ajutor în lămurirea acestei probleme. Iată aceste sensuri: „a primi cu plăcere", „a agrea", „a căuta", „a urmări", „a face ceva după cutumă" etc. În acest caz *philōn tò sophón* devine: „cel care urmărește ceea ce este înțelept". Această traducere este compatibilă cu restul fragmentului, care în întregime sună acum așa: „Oamenii care urmăresc cu dragoste ceea ce este înțelept trebuie să știe multe lucruri". Aceasta este traducerea ce ni se pare cea mai apropiată de intenția lui Heraklit și mai ales de faptul că la data aceea nu exista nici înțelesul de filosofie, nici termenul propriu-zis. Ce exista pe atunci? Existau, cum știm, *sophía* și *sophós* — ceea ce astăzi se traduce prin „înțelepciune" și „înțelept". Să considerăm deci acești termeni în Grecia antică.

Afirmația lui Cicero sau a lui Diogenes Laertios că la început filosofia se numea *sophía* — *sapientia*, și că termenul a fost introdus de Pythagora, nu șochează astăzi pe nimeni, ea intrînd normal în mentalitatea noastră. Singura discuție care se poate naște aici este dacă informația ne este transmisă cu adevărat de Heracleides din Pont sau nu. Și, într-adevăr, discuțiile care s-au purtat s-au îndreptat mai cu seamă în direcția aceasta. Dar în textul lui Diogenes Laertios mai este un pasaj care nu a fost luat în considerare sau discutat, fiind aprioric respins de modul nostru de a concepe istoria și

evoluția intelectuală a omenirii. Noi sîntem însă de părere că nu putem citi textele celor antici cu ajutorul unei „grile", așa cum se citesc unele texte cifrate, pentru a rămîne numai cuvintele care alcătuiesc textul dorit. Abandonînd o parte din text, ne privăm de sensul integral al celor ce citim, și, în felul acesta, îi amputăm înțelesul, care nu poate fi desprins de mentalitatea epocii.

Iată dar ce spune Diogenes în introducerea la *Viețile și doctrinele filosofilor* [15]: „Unii autori afirmă că studiul filosofiei a început la popoarele străine. Ei susțin că perșii au avut pe magi, babilonienii și asirienii pe chaldei și indienii pe gimnosofiști [16], iar celții și gallii pe așa-numiții druizi sau semnotheoi [17], după cum afirmă Aristotel în lucrarea *Despre magie* [18] și Sotion în cartea a douăzeci și treia a scrierii sale *Succesiunile filosofilor*. De asemenea, ei spun că Mochos a fost fenician, Zamolxis, trac, iar Atlas, libian. Egiptenii cred că Hephaistos a fost fiul lui Neilos, că el a început filosofia, reprezentanții ei de frunte fiind preoții și profeții". Hephaistos, afirmă Diogenes mai departe, ar fi trăit înainte de Alexandru Macedon cu patruzeci și opt de mii opt sute șaizeci și trei de ani, în care timp au avut loc trei sute șaptezeci și trei de eclipse de soare și opt sute treizeci și două de lună.[19]

[15] Diogenes Laertios, *op. cit.*, I, 1.

[16] Gimnosofiști = înțelepți care umblă goi. Cf. explicațiile la această lucrare date de Aram Frenkian.

[17] Preoții (venerabili ca zeii) la celți și galli. Cf. Aram Frenkian. (Note la Diogenes Laertios, *op. cit.*).

[18] Lucrare pierdută, care, după unii cercetători, nu ar fi aparținut lui Aristotel.

[19] Hephaistos, zeul grec al focului și al metalului, a fost asimilat de greci zeului egiptean Ptah. Ideea de a pune pe seama unui zeu o întreagă învățătură se regăsește și în legătură cu Hermes Trismegistul („de trei ori cel mai mare"), nume prin care grecii desemnau pe zeul lunar Tehut, Thoth sau Thot al egiptenilor. Și Hermes și Thoth erau *psychopompi* — conducătorii sufletelor după moarte. Hermes Trismegistul a fost considerat ca un foarte vechi rege al Egiptului, descoperitor al tuturor științelor, pe care el le-ar fi încredințat unor scrieri în număr enorm. Vechile scrieri, după unii autori 20 000, după alții 36 500 erau aduse și purtate în timpul ceremoniilor. Clement din Alexandria (sec. al II-lea și al III-lea e.n.) a descris o asemenea procesiune. Dintre cărțile lui au ajuns la noi cîteva, dintre care principala este *Poemander (Pimander* — păstorul*)*, dialog care tratează despre puterea și înțelepciunea zeilor, despre natura lucrurilor și creația lumii.

Problema însă dacă filosofia greacă a suferit îndepărtate influențe de la alte popoare (indieni sau egipteni) a fost dezbătută și nu s-a putut rezolva în mod definitiv pînă acum.[20]

În afară de textul citat mai sus, mai este un pasaj care nu este luat în considerație.

După cum s-a văzut, Pythagora spune că numai zeul este *sophós*, el însă nu poate viza atît de departe, ci se socotește numai un iubitor de *sophia*. Heraklit o spune și mai direct într-un alt fragment care ni s-a păstrat [21]: „Unul, singur înțeleptul *(sophós)*, nu vrea și totuși vrea să fie numit cu numele de Zeus".

Sophós și *theós* (zeu) sînt dar doi termeni legați strîns între ei. De-a lungul filosofiei grecești îi găsim mereu împreună. Lăsînd la o parte alte documente, vom cita numai din Platon, care în mai multe rînduri insistă că numai zeul este *sophós*. În *Apologia*, Socrate afirmă în fața tribunalului că „înțelept cu adevărat este numai zeul" [22]; în *Symposion* ni se spune că „nimeni dintre zei nu filosofează, nici unul dintre ei nu năzuiește să devină înțelept, fiecare și este" [23]; în *Phaidros* [24] Socrate spune că „numele de înțelept *(sophós)* mi se pare excesiv și potrivit numai pentru un zeu".

Sophía nu este așadar „filosofie", nu este o speculație de idei. Ea nu este o „concepție", un sistem de concepte, sau, cum spunem noi astăzi, o „teorie" despre zei, oameni sau natură. Aceasta o spune Platon, dar o spune și Pythagora, după cum am văzut, tiranului Leon, că el nu cunoaște nici o „știință" — *artem quidam se scire nullam* —, este numai „un prieten al *sophiei*" [25].

Și iată un alt exemplu din care reiese același lucru. Socrate, vorbind despre educația lacedemoniană, spune [26]: „Dragostea de înțelepciune *(sophía)* este mai veche și mai răspîndită în Creta și în Lacedemonia decît în oricare altă

[20] Zeller, în *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, p. 21—53, examinează aceste opinii, *pro* și *contra*. De altfel, grecii înșiși, constată Zeller, erau înclinați de timpuriu să atribuie popoarelor orientale o contribuție la nașterea filosofiei în Grecia.

[21] Diels-Kranz, fr. 32.

[22] Platon, *Apologia lui Socrate*, 23 a.

[23] Platon, *Symposion*, 204 a.

[24] Platon, *Phaidros*, 278 d.

[25] Pythagora era totuși citat in vechime printre înțelepți.

[26] Platon, *Protagoras*, 342 b.

parte a Greciei, și acolo există cei mai mulți *sophistai* [27]. Dar aceste popoare își ascund superioritatea și o neagă pentru a nu lăsa să se vadă că ei sînt dintre greci cei mai cunoscători ai *sophiei*." Iar după ce dă exemple, citînd maximele de la templul din Delphi, pentru a arăta laconismul *sophós*-ului, Socrate conchide printr-o afirmație pe care noi o socotim esențială pentru înțelegerea problemei pe care o urmărim: „Pentru ce spun aceste lucruri? *Pentru că acesta era în vechime caracterul filosofiei: o conciziune laconică* — βραχυλογία τις Λακωνική." [28] Dacă adăugăm la aceasta și gîndul lui Heraklit Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει — „Multă știință nu instruiește inteligența" [29], atunci putem conchide că *sophía* nu era nici *polymathia*, nici erudiție și nu era nici știință. În aceste condiții, nici *philó-sophos* nu poate însemna la origineа lui „iubitor de știință", „iubitor de cunoaștere". El este un iubitor de *sophón*, un prieten al *sophiei*, dar nu în sensul acordat termenului acestuia în epoca tardivă a filosofiei grecești, ci numai în sensul vechi, cînd „numai zeul era *sophós*". *Sophós*-ul, chiar într-o fază tardivă, în Creta sau în Lacedemonia, era un „laconic", adică vorbea în aforisme laconice. Aceasta ne duce imediat cu gîndul la *mȳthos*, pe care l-am interpretat ca avînd în cuprinsul lui și sensul de tăcere. Perioada *sophós*-ului ar putea fi deci perioada *mȳthos*-ului, adică aceea pe care o exprimă Heraklit, că „zeul de la Delphi nu se arată și nu se ascunde, dar se face prezent prin semne". După aceea *sophós*-ul se exprimă lapidar, începe să vorbească. *Lógos*-ul lui Heraklit vorbește. Și, în sfîrșit, *lógos*-ul vorbit ajunge să fie scris și de aici dezvoltarea fără limite a *filo-sophiei*. Așa cum reiese din analiza asupra realităților grecești, cele trei etape parcurse de inteligența omenească le-am putea formula astfel:

Sophía — μῦθος *(mȳthos* — tăcere)
philo-sophía — λόγος *(lógos* — vorbire)
filosofia ca știință — γράφειν *(gráphein* — scriere)

Etapele de care am vorbit mai sus ne arată că *sophía* era încă urmărită de greci, chiar în faza cînd ajunsese a fi doar o „iubire de *sophía*". Într-adevăr, după cum se va vedea

[27] La început *sophós* și *sophistés* aveau același sens.

[28] Platon, *op. cit.*, 343 b.

[29] Diels-Kranz, fr. 40.

mai departe, chiar filosofii de mai tîrziu — practicînd *philosophía* — urmăreau de fapt tot o apropiere de *sophía*, adică de idealul ultim al gîndirii grecești, acela de-a realiza Ființa.

Să considerăm acest termen după construcția lui etymologică:

Σαπ *(sap)* — a avea gust, savoare
1. σαφής *(saphés)*, clar, manifest,
σάφα *(sápha)*, în mod clar,
σαφῶς *(saphōs)*, în mod clar.
2. σοφός *(sophós)*, înțelept,
σοφία *(sophía)*, înțelepciune,
σοφίζω *(sophízo)*, a fi înțelept
etc.
Compuse: φιλοσοφία *(philosophía)*, filosofie,
φιλόσοφος *(philósophos)*, filosof.

La cuvîntul σοφός, dicționarul Bailly, menționînd rădăcina σαπ, face legătura cu latinescul *sapere, sapiens*. Verbul *sapere* are și el aceleași înțelesuri date de rădăcina *sap:* a avea savoare și a fi înțelept, iar adjectivul *sapiens* are sensul de inteligent, înțelept. Desigur ideea pe care și-o făceau romanii despre înțelept, de om plin de virtuți, era alta decît aceea pe care o aveau grecii despre *sophós*.

Iată ce spune Karl Marx [30] în acest sens: „Noi îl trimitem, printre alții, și la Diogenes Laertios, de la care va afla că nu stoicul este înțeleptul realizat, ci înțeleptul, *sophós*, nu este decît stoicul idealizat; el va afla de asemenea că *sophós* apare nu numai sub chipul stoicului, ci se întîlnește deopotrivă și la epicureici, la neoacademicieni și la sceptici. În genere, *sophós* este prima înfățișare sub care se prezintă filosoful grec; el apare mitologic în cei șapte înțelepți, practic în Socrate și ca ideal la stoici, epicureici, neoacademicieni și sceptici. Fiecare dintre aceste școli are, firește, un σοφός propriu." Toate aceste sensuri sînt legate însă între ele de ideea de inteligență, înțelept, înțelepciune, de claritate, de a vedea clar, de lumină. Știm că Aristotel vorbește despre intelectul activ ca fiind „asemenea luminii" (οἷον τὸ φῶς) iar „esența", εἶδος, în forma arhaică *veidos*, este înrudită cu

[30] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. III, ed. a II-a, București, Edit Politică, 1962, p. 129.

sanscritul *vidia*, a vedea direct, strălucitor la vedere. *Sophós* și *sophía* au, așadar, o legătură cu lumina. Ce explicație putem da acestei surprinzătoare relații? Să vedem ce ne spune în acest sens un comentator vechi, David Armeanul, care își pune chiar chestiunea *etymologiei* cuvîntului *sophós*. Iată textul [31]: „Mai mult încă, și numele de înțelepciune ar trebui de fapt să fie derivat de la lucrurile divine, deoarece se spune înțelepciune *(sophía)* pentru cea care este păstrătoare *(saophía tis oūsa)*, adică păstrătoare a luminii *(e tò phōs sózousa)*. Căci cele divine, fiind imateriale și incapabile de contrarii, păstrează lumina ce le este proprie, în timp ce lucrurile materiale, în speță cele ce sînt capabile de contrarii, nu păstrează lumina ce le este proprie, ci o întunecă prin contrarii."

Din textul citat reiese clar sensul de lumină φῶς *(phōs)*, pe care autorul îl leagă de termenul σοφός, evocat de altfel de acest cuvînt.[32]

O serie de tradiții și de afirmații ale scriitorilor greci ne-ar putea confirma această apropiere care se făcea.

Heidegger, analizînd fragmentul lui Heraklit, *philōn tò sophón*, de care am vorbit mai înainte, găsește că verbul *phileīn* are aici sensul de „a se apropia", a se armoniza cu *sophón:* „Această *harmonía* — spune el — este ceea ce caracterizează verbul *phileīn*, așa cum îl gîndește Heraklit, ceea ce este a iubi." [33] Dacă acceptăm și noi acest sens de „apropiere" al verbului *phileīn*, atunci, ținînd seama de cele de mai sus, expresia citată ar putea fi tradusă „apropiere de lumină".

A reieșit, credem, că lumina era legată de înțelepciune, iar legendele arată că zeița înțelepciunii era Athena, cea

[31] David Armeanul, *Introducere în filosofie*, trad. rom., p. 59—60.

[32] Constantin Daniel închină un capitol cercetării etimologice a originii cuvîntului *philosophía* în lucrarea sa *Orientalia Mirabilia* (Editura Științifică și Enciclopedică, 1976). Autorul pomenește o serie de ipoteze care s-au făcut pentru a găsi originea acestui cuvînt în alte limbi, cum ar fi ebraica, feniciana, egipteana. D-sa înclină spre originea egipteană a termenului *sophós* și deci a *philosophiei*. Din expunerea sa, noi am reținut mai ales una din etimologiile discutate, și anume proveniența posibilă de la verbul fenician, ebraic și aramaic *ŞFH*, care are sensul de „el a văzut", „el a privit", „el a observat" cu participiul activ *ŞOFE*, avînd sensul de „profet, văzător", învecinat cu acela de înțelept.

[33] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 24.

născută „complet înarmată" — din capul lui Zeus. În dialogul *Kratylos*, Platon dă în întregime interpretarea *„etymologică"* a numelui obișnuit al acestei zeițe, de Pallas Athena.[34] Să precizăm mai întîi că Παλλάς *(pallás)*, ca nume comun, se trage de la cuvîntul πάλλαξ *(pállax)*, care înseamnă un tînăr sau o tînără fată. Pallas Athena vrea să însemne astfel, într-un sens imediat, „fecioara Athena". Socrate crede însă că acest nume vine de la „dansul în arme": „Căci faptul — spune el — de a se înălța singur sau de a sălta ceva, fie în sus de la pămînt, fie apucînd cu mîinile — acțiuni care se exprimă prin verbele *pállein* și *pállesthai* — înseamnă de fapt a face pe cineva să danseze *(orheîn)* și a dansa *(orheîsthai)*". De aici s-ar trage numele *Pallás*. Pentru celălalt nume, Athena, Socrate apelează la autoritatea celor vechi, după care s-au luat și cunoscătorii lui Homer contemporani cu marele athenian, care spun că „ar fi redat prin Athena însuși cugetul și gîndirea". „Ba chiar mai mult — adaugă Socrate — cel care i-a dat numele pare să se fi gîndit că acesta înseamnă *gîndire a divinității (theoū nóesin)*, ca și cum ar fi spus că ea este *cuget divin (ha theonóa)*, folosindu-se de *a* potrivit unui dialect străin în loc de *e*, și eliminînd pe *i* și pe *s*. Sau poate nici așa, ci pur și simplu pentru că ea ar *gîndi cele divine (tà theîa nooúsces)* altfel decît ceilalți, de aceea a numit-o *Theonóe (inteligența divină)*. De asemenea, nimic nu ne împiedică să spunem că el a vrut să o numească pe zeița aceasta *Ethonóe*, ca fiind vorba de *inteligență în ceea ce privește datina (tèn en tō éthei nóesin)*. S-a ajuns apoi, schimbînd cîte ceva, pentru înfrumusețare, la numele de *Athenáa*." [35]

Să strîngem și să privim mai de-aproape ideile acestea. Athena este zeița-fecioara, adică pură; ea reprezintă gîndirea divină și este născută înarmată pentru că „gîndirea pură" este o luptă continuă. *Sophía*, fiind reprezentată de Pallas Athena, are, prin urmare, toate atributele zeiței.

Mai rămîne un singur caracter care nu a reieșit din analiza făcută de Platon, acela de lumină. Dar și acesta apare dintr-o altă tradiție, și anume, sărbătorile închinate Athenei și numite Παναθήναια *(Panathénaia)* — „Sărbătorile Panatheneene". Aceste sărbători aveau o vechime foarte mare, și ar fi fost create, după cronica din Paros, de regele Erichtonius,

[34] Platon, *Kratylos*, 406 d-e, 407 a-b.
[35] Am urmărit trad. rom. deja citată.

cu 730 de ani înainte de prima *Olympiadă*, pentru a sărbători victoria Athenei asupra gigantului Aster. Theseu, fondatorul unității Atticei, ar fi făcut-o sărbătoarea națională a tuturor grecilor, la al cărei fast s-au adăugat mereu noi obiceiuri. Programele conțineau muzică, gimnastică, recitări din Homer etc. și se terminau printr-o „goană a torțelor" — *lampadedromía*, în timpul nopților fără lună.[36] Ephebi, special antrenați în gimnazii, purtînd o torță — λαμπάς *(lampás)* —, și care se numeau λαμπαδηφόροι *(lampadephóroi)* — „purtătorii de torță", alergau cu torța *(lampás)* pe care o depuneau în cele din urmă pe altarul lui Prometheu, cel care adusese focul din cer...

Mai adăugăm că simbolul Athenei, al înțelepciunii, era bufnița — γλαῦξ *(glaūx)*, care vedea lumina chiar în întuneric!

[36] Această „goană a torțelor" s-a extins și în alte orașe, la Corint Bizanț, Clos, Teos, Ilion, Amphipolis etc.

VIII

În căutarea definiției filosofiei grecești

Am văzut că treptat *sophía* evoluează spre *philo-sophía*, deși tot ea rămîne punctul central al gîndirii grecești, chiar și în epoca tardivă în care formarea omului nu mai era centrată pe „a fi", ci pe „a vorbi despre". Dar fiindcă textele nu ne mai vorbesc decît de *philosophía*, să încercăm o analiză a conținutului acestui termen, care să ne ducă în mod treptat la descoperirea conținutului cuvîntului căutat.

Zeller își începea lucrarea sa *Filosofia grecilor* prin următoarea afirmație [1]: „Numele filosofiei a fost întrebuințat de greci în mod foarte diferit ca sens și extensiune". La origine, spunea el mai departe, acest cuvînt însemna „orice năzuință spre formarea spirituală". Într-un sens da, sîntem de acord, dar dacă înțelegem prin „formarea spirituală" a omului ceea ce se înțelege astăzi prin ea, atunci marele istoric al filosofiei grecești nu are dreptate, *sophía*, aceea către care năzuiește filosoful, nu era „formarea spirituală", ci, după cum am văzut, năzuința către *sophós*, ceea ce este cu totul altceva.

Pentru a ajunge însă mai sigur la definiția *philosophiei* grecești, să considerăm definițiile ce i s-au dat de înșiși filosofii greci. Din fericire, posedăm o mică lucrare a filosofului neoplatonic David Armeanul, de care am mai amintit, lucrare cunoscută sub titlul Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας — *Prolegomene la filosofie*, și în care ne sînt înfățișate diferite definiții date de filosofii greci acestei discipline. Nu vom intra în toate dezvoltările pe care le face autorul în această problemă; vom menționa numai unele considerații mai generale făcute de el, pentru a ne orienta asupra cadrului de idei.

[1] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, *Einleitung*.

Mai întîi, pe linia înțelegerii tradiționale a filosofiei grecești, David afirmă, într-o declarație de principiu, că cei care se dovedesc a avea o pasiune sănătoasă pentru cunoașterea „celor ce sînt", care este filosofia, își iau rămas-bun de la toate grijile vieții. Apoi, în cercetarea lui asupra obiectului filosofiei, el își propune ca metodă de lucru să lămurească, pentru fiecare problemă pe care o va trata, cele patru puncte pe care le socotește esențiale în materie: *dacă este, ce este, de ce fel este* și *pentru ce este*. Răspunsurile urmează să rezulte din discutarea teoriilor eronate purtate în jurul subiectului.

Astfel, fiindcă s-au adus unele obiecții filosofiei că nu ar fi o știință, el subliniază că filosofia nu se ocupă cu particularul, ci cu universalul, cu ceea ce nu se transformă și este totdeauna identic cu sine, repetînd de fapt teza lui Aristotel că nu există știință decît a universalului, ceea ce scolasticii au formulat în expresia *scientia est universalium*. De asemenea, la o altă obiecție adusă, aceea că, filosofia fiind a universalului, nu poate fi considerată ca avînd un obiect delimitat, deci nu i se poate atribui un obiect de studiu, David răspunde tot printr-un cuvînt păstrat de la Aristotel, și care sună astfel [2]: „Cei care filosofează filosofează, și cei care nu filosofează filosofează, *deci toți filosofează*" — πάντως ἄρα φιλοσοφητέον. Prin aceasta, Stagiritul ar fi vrut să spună că, atunci cînd cineva susține că filosofia există, el se folosește de demonstrații, iar dacă susține că filosofia nu există (sau că nu poate exista), se folosește tot de demonstrații. Și într-un caz, și în altul el se folosește deci de filosofie, „fiindcă filosofia este mama demonstrațiilor". [3] Prin urmare, conchide David, filosofia există și trebuie să ne îndreptăm atenția asupra esenței ei, dacă vrem să o definim (fiindcă, așa cum spune Aristotel, definiția se face prin esența lucrului definit). Autorul pe care-l urmărim citează în sensul acesta un pasaj din dialogul *Phaidros* [4]: „Copile, există un singur început bun al deliberării: este obligatoriu să știi care este obiectul discuției, altminteri compromiți în mod necesar totul".

[2] Aristotel, Προτρεπτικός *(Protrepticós)*, fr. 50. Lucrarea aceasta s-a pierdut. Din ea au rămas doar cîteva fragmente care au fost publicate de V. Rose în vol. al V-lea din *Aristotelis Opera*, editată de Academia din Berlin (în 5 vol., 1831—1870).

[3] David Armeanul, *op. cit.*, p. 11.

[4] Platon, *Phaidros*, 237 b.

După o serie de alte discuții, ținînd seama de regulile logice ale definiției și ale diviziunii, David ajunge la concluzia că există șase definiții ale filosofiei. Iată aceste definiții:

(1) φιλοσοφία ἐστι γνῶσις τῶν ὄντων ἤ ὄντα ἐστί — — „filosofia este cunoașterea celor ce sînt ca fiind ceea ce sînt";

(2) γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων — „cunoașterea lucrurilor divine și omenești";

(3) μελέτη θανάθου — „pregătirea pentru moarte";

(4) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ — „asemănarea cu divinitatea pe cît îi stă omului în putință";

(5) τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν — „artă a artelor și știință a științelor";

(6) φιλία σοφίας — „dragoste de înțelepciune".

Numărul lor ar fi, după David, în mod necesar limitat la șase pentru următoarele considerente:

Filosofia are un obiect și un scop, fiecare din acestea fiind dublu (imediat și îndepărtat). Obiectul imediat este constituit din cele ce sînt în general; iar cel îndepărtat, din cele ce sînt în mod determinat. Scopul imediat este „moartea pasiunilor" iar cel îndepărtat, „a deveni pe cît posibil asemenea divinității".

Se cer deci două definiții. Dar obiectul și scopul fiind fiecare dublu, urmează încă patru definiții, două plecînd de la obiect și două de la scop. Numărul definițiilor ar fi astfel necesar corespunzător celor șase citate.[5]

Ar mai fi fost formulate, conform comentatorului citat, și alte două definiții, cu care însă el nu este de acord: „filosofia este medicina sufletelor, iar medicina este filosofia trupurilor", pe care o consideră un joc sofistic de natura *diallelei*, și „filosofia este educație desăvîrșită", dată de Platon în *Phaidon*, pe care el o socotește cuprinsă în „filosofia este artă a artelor și știință a științelor".[6]

Definiția (6): „filosofia este dragostea de înțelepciune (de *sophia*)" este luată, afirmă el, după etymologie, definiția (5): „arta artelor și știința științelor" este luată după „excelența" ei, iar dintre cele patru care au rămas, după cum am spus, primele două sînt luate după obiect, celelalte două după scop.[7]

[5] David Armeanul, *op. cit.*, p. 27—28.
[6] *Op. cit.*, p. 31—32.
[7] *Op. cit.*, p. 29.

David vrea să dea chiar și o explicare a ordinii acestor definiții. De exemplu, aceea care este luată după etymologie, *philia sophias*, ocupă ultimul loc, fiindcă mai întîi trebuie să existe lucrul și-apoi să capete un nume, „numele" *(ónoma)* însemnînd „asemănător ființei" *(tò ónti hómoion)*. Cei vechi, motivează el, nu alăturau numele la întîmplare, ci potrivit lucrului în joc.[8]

Dar să vedem cine sînt autorii acestor definiții, așa cum ne informează comentatorul armean.

Definițiile: „iubirea de *sophia*" (etymologică), „filosofia este cunoașterea a celor ce sînt ca fiind ceea ce sînt" precum și „cunoaștere a celor divine și omenești" se datoresc lui Pythagora. David precizează că acest lucru nu ne este comunicat chiar de Pythagora, care nu a lăsat nimic scris, ci de pythagoreicul Nicomach, care ne-a transmis informația.

În ceea ce privește cele două definiții care pleacă de la „scop", „filosofia este o pregătire pentru moarte" și „filosofia este asemănarea cu divinitatea atît pe cît îi stă omului în putință", ele se datoresc lui Platon. Prima se găsește în dialogul *Phaidon* [9] iar a doua în *Theaitetos* [10]. În sfîrșit, definiția care pleacă de la excelență, anume că: „filosofia este arta artelor și știința științelor", îi aparține lui Aristotel [11].

Vom menționa că David Armeanul nu citează printre definițiile date de greci filosofiei următoarele trei, care se găsesc la Platon și Aristotel. Le vom enumera în continuarea celorlalte:

(7) θεωρία τῆς ἀληθείας — „știința adevărului" [12];

(8) ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική — „știința teoretică a primelor principii și cauze" [13];

(9) γνῶθι σεαυτόν — „cunoaște-te pe tine însuți".[14]

Desigur, s-ar mai putea cita și alte „definiții" ale filosofiei din marii filosofi greci, dar cum acestea vor să sublinieze nuanțe, sau particularizări ale unor probleme apărute mai tîrziu, și care trebuiau integrate în conceptul de filo-

[8] *Op. cit.*, p. 30. El se referă la „etymologiile" platoniciene.
[9] Platon, *Phaidon*, 64 a și 67 e.
[10] Platon, *Theaitetos*, 176 a.
[11] David Armeanul, *op. cit.*, p. 33, se referă la *Metafizica*, I (A), 2, 982 a, unde textul are acest sens, dar cu o altă formulare.
[12] Aristotel, *Metafizica*, II (z), 2, 993 a.
[13] *Op. cit.*, I (A), 2, 982 b.
[14] Platon, *Charmides*, 165 b.

sofie, în general, ele nu pot să ne intereseze aici. Într-adevăr, cu timpul, cunoștințele înmulțindu-se, s-a simțit nevoia clasificării lor. Se poate găsi la Platon o primă împărțire a științelor, așa cum o arată Diogenes Laertios [15]: științele *practice*, *poietice* și *theoretice*. Denumirile acestea provin de la verbele: πράττειν *(práttein)* — „a acționa, a săvîrși o acțiune"; ποιεῖν *(poieīn)* — „a face, a făuri"; θεωρεῖν *(theoreīn)* — „a contempla, a cunoaște".

Această împărțire este preluată de Aristotel, și ea cuprinde trei mari grupe de „științe" ale filosofiei.[16] În mare, poate fi redată astfel:

FILOSOFIA

1. *theoretică*	2. *practică*	3. *poietică*
metafizica	etica	muzica
matematica	științele economice	poezia
fizica	politica	arhitectura

Aristotel făcea o deosebire între diversele categorii de cunoștințe și prin urmare și între diversele științe care le corespund (împărțirea lui și scara valorică erau bineînțeles legate de nivelul epocii), căci iată ce scrie el [17]: „I se recunoaște celui ce se întemeiază pe experiență o doză mai mare de știință decît celui ce se întemeiază doar pe senzații, oricare ar fi ele; tehnicianului, una mai mare decît omului de experiență; conducătorului de lucrări, mai multă știință decît lucrătorului manual; și, în genere, științelor theoretice mai multă decît artelor practice." Filosofia este numită de Aristotel, în același loc, „știința supremă", de unde rezultă că în concepția aristotelică exista o ierarhie de cunoștințe și, corespunzător, o ierarhie de științe (ca să utilizăm un termen modern pentru a desemna o anumită disciplină). Astfel printre toate aceste științe există, spune Aristotel, o știință care, după părerea generală, este „știința supremă" și se ocupă cu primele cauze și principii.[18] Acest lucru el îl afirmă

[15] Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, III, 84.
[16] Aristotel, *Metafizica*, VI, 1, 1026 a și urm.
[17] Aristotel, *op. cit.*, I (A), 1, 981 b.
[18] Expresiile „primele cauze" și „primele principii" sînt echivalente. Una se referă la ordinea cosmologică sau ontologică, iar cealaltă la ordinea logică, cele două ordini fiind corespondente.

fără echivoc: „Deci filosofia are atîtea părți cîte substanțe sînt, așa că, în chip necesar, există o primă substanță din care derivă cea care vine după ea, căci Unul și Ființa cuprind, prin firea lor, genuri și vor exista prin urmare atîtea ramuri ale științei, cîte sînt și genurile Ființei și Unului" [19].

După cum se vede, lămuririle pe care el le dă arată că deja se trecuse, chiar înaintea lui, de la filosofie la știință, de la *philosophia* la cercetarea unor probleme particulare, cercetare care căpătase un nume special de „știință" — ἐπιστήμη *(epistéme)*, deși scara de valori reflectă încă o situație tradițională.

Toate aceste discipline arată, prin particularitatea fiecăreia, că ele se îndepărtaseră de scopul inițial al *philosophiei*, fiind un rezultat al unor cercetări particulare ale realității, și, deși puteau să servească cîndva la realizarea scopului filosofiei, puteau să o și îndepărteze de el, fiindcă nu alcătuiau, prin ele însele, un efort de a realiza *sophia*.

*

Cînd în secolul al VI-lea e.n. David Armeanul enumera șase definiții ale filosofiei, susținînd (și încercînd să demonstreze) că nu pot fi mai multe, el nu făcea decît un bilanț al concepțiilor și discuțiilor de pînă la el. De fapt el a cuprins în schema celor șase definiții aproape tot ce-a fost esențial în concepția *despre philosophia* filosofilor care l-au precedat. Examinate mai de aproape, așa cum vom încerca să o facem mai departe, aceste definiții, la care noi am mai adăugat trei (particulare), sînt de fapt unitare în natura lor, formînd astfel vîrsta istorică a filosofiei grecești. Vom observa că nici una din definițiile menționate de noi nu a fost preluată de filosofia modernă, deși aceasta a acceptat, din clasificarea lui Aristotel, unele discipline particulare, ca metafizica, matematica, fizica etc. A acceptat, adică, ceea ce se numea la greci *epistéme* și căreia modernii îi vor face să corespundă (cu totul aproximativ) termenul de *știință*, și apoi, mai apropriat, de *teoria cunoașterii*, dar definiția filosofiei ca *„theoria* adevărului", sau „cunoașterea de sine însuși", sau „realizarea unei asemănări cu divinitatea pe cît îi este omului în putință" etc. nu au fost preluate de nici un filosof al epocii moderne.

[19] Aristotel, *op. cit.*, IV (Γ), 2, 1004 a.

Constatăm astfel că la un moment dat filosofia și-a pierdut obiectul așa cum a fost definit de greci, și s-a transformat într-una din diviziunile ei, existînd independent față de ceea ce au conceput grecii ca filosofie și abia în veacul nostru problematica ei a început să fie recuperată. Dar aceste discipline apăreau la grecii antici, după cum am arătat, ca subordonate unui scop principal, și nici un moment nu au fost studiate ca o „știință" pentru ea însăși, ci ca o cale de a ajunge la *sophía*. Acest scop final, chiar în perioada cînd *lógos*-ul este predominant, și nu *mythos*-ul, cum este perioada aristotelismului, nu a fost pierdut din vedere, detaliile puse în relief de raționalismul specific epocii fiind „luminate" de „scînteierile aparente" ale Ființei, *sophía*. Într-adevăr, însuși Aristotel a spus Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, text pe care Heidegger îl traduce: „Ființa ajunge în moduri multiple la strălucirea lui a apărea".[20] Ființa rămînea deci în centrul preocupărilor filosofiei și în epoca de maximă apropiere a filosofiei grecești de concepția modernă.

Această permanență a idealului gînditorului grec, de a ajunge la *sophía*, se explică și prin faptul că filosofii greci au fost discipolii unii altora și nici unul nu a apărut „singuratic". Diogenes Laertios ne dă mai multe liste, după diverși autori, care au vorbit de „succesiunea filosofilor". După el [21], filosofia a avut două începuturi, unul făcut de Anaximandros, altul de Pythagora.

Anaximandros a fost discipolul lui Thales, care era ionian, iar Pythagora, care și-a desfășurat cea mai mare parte din activitate în Italia, a fost discipolul lui Pherekydes. De aici cele două succesiuni: filiația ionică și aceea italică. Școala ionică ar fi reprezentată de trei șiruri de filosofi care se termină, respectiv, cu Clitomach, Chrysippos și Theophrast, iar cea italică ia sfîrșit cu Epicur. Iată primul șir ionic: Thales, Anaximandros, Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos, Socrate, Platon (fondatorul vechii Academii), Speusipp, Xenocrate, Polemon, Crantor și Crates, Arcesilaos (întemeietorul Academiei mijlocii), Lacydes (fondatorul noii Academii), Carneade și apoi Clitomach.

Iată acum cum se încheie șirul cu Chrysippos: Socrate, Anthistene, Diogene cinicul, Crates din Theba, Zenon din Cition, Cleante, Chrysippos. Șirul care se încheie cu Theophrast se termină astfel: Platon, Aristotel și Theophrast. În felul acesta se sfîrșește școala ionică.

În școala italică, succesiunea este următoarea: Pherekydes, Pythagora, fiul său Telauges, Xenophanes, Parmenide, Zenon din Elea, Leucipp și în fine Democrit, care a avut mulți elevi, printre care Nausiphanes [și Naucydes], cărora le-a urmat Epicur.[22]

Deci toți filosofii învață fiecare de la antecesorii lui.

Ar rămîne un singur punct care trebuie să mai fie comun, pentru ca toți filosofii să nu formeze decît un arbore „genealogic" cu o rădăcină unică. Școala ionică pleacă de la Thales, iar școala italică de la Pherekydes. Diogenes Laertios ne informează că Pherekydes și Thales au întreținut legături strînse între ei și reproduce chiar două scrisori, una a lui Thales către Pherekydes, și alta a lui Pherekydes către Thales.[23] Din aceste scrisori se vede că Pherekydes îi lasă lui Thales lucrarea lui pentru a fi publicată „dacă o va socoti bună", adică dacă va fi găsită de acesta valabilă. Dacă mai adăugăm că cei doi începători ai filosofiei erau socotiți printre cei „șapte înțelepți" — *sophoí*, urmează că originea filosofiei grecești este unică și că își are o aceeași sursă și își păstrează un același scop.

[20] Este citatul cu care Heidegger își încheie *Was ist das — die Philosophie?*. Heidegger s-a ocupat de *lógos* ca „cel care arată", care „manifestă" *(apophainesthai)* în *Sein und Zeit*, în paragraful *Der Begriff des Logos* (Edit. Max Niemeyer, Tübingen, 1967, reproducere după ed. inițială, Halle, 1927).

[21] Diogenes Laertios, *op. cit.*, I, 13—15.

[22] Pentru dezvoltări a se vedea erudita introducere făcută de Aram Frenkian la trad. în rom. a lucrării lui Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*.

[23] Diogenes Laertios, *op. cit.*, I, 43 și I, 122.

IX

Principiul cunoașterii

A rămas de la greci un adagiu bine cunoscut, că începutul filosofiei este mirarea. Așa ne spune Platon [1] și așa ne-o confirmă Aristotel [2]: „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze, au fost mînați de mirare (θαυμάζειν)". Cu alte cuvinte, în fața spectacolului existenței, filosoful, cuprins de uimire, începe să-și pună întrebări și să-și dea răspunsuri. S-ar părea astfel, ca și în celebra legendă biblică, cînd omului „i s-au deschis ochii" [3], că mintea omenească începea să „vadă" lucruri pe care nu le observase mai înainte.

Dar a-ți pune probleme și a da un răspuns este o activitate care depășește fenomenul biologic, este un fapt care urcă omul pe o culme existențială dincolo de problemele imediate, făcînd din realitate obiectul analizei minții lui. Această posibilitate nu mai este o simplă „uimire", ci am spune că este un „miracol". Verbul *thaumázein* însemna a te mira, a privi cu uimire, *thaūma* avea însă și sensul de lucrul extraordinar, care depășește obișnuitul.

Sophocle constata acest lucru cînd a pus corul din *Antigona* să spună: Πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει — „există multe lucruri minunate, dar nici unul nu-i mai minunat decît omul".[4]

În textul citat (parțial) mai sus, Platon vorbește de „începutul filosofiei" — ἀρχή φιλοσοφίας. Toate au un început, totul începe de la un *arché*, ceea ce Aristotel a exprimat

[1] Platon, *Theaitetos*, 155 d.
[2] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 2, 982 b.
[3] *Geneza*, 3, 7.
[4] Sophocle, *Antigona*, vs. 331.

prin ἀνάγκη στῆναι, adică mintea omenească este obligată să se oprească undeva.

Thales din Milet, de la care începe propriu-zis filosofia europeană, își punea cel dintîi această problemă: care este începutul lumii, de unde încep transformările necontenite ale materiei? Răspunsul lui a fost, după cum ne spune Aristotel [5], că începutul — *arché*, principiul tuturor lucrurilor, este apa. Considerăm interesant să subliniem că, în răspunsul dat, cuvîntul *arché* este folosit cu un conținut filosofic [6], întrucît este vorba de un element cauză.

Pentru Anaximandros, așa cum ne comunică Theophrast [7], cauza materială și elementul prim al tuturor lucrurilor era infinitul și el a fost primul care a numit cu acest nume *cauza materială*. „El declară că nu este nici apa, nici vreun altul dintre elementele care s-au pretins a fi [8], ci o substanță diferită de acestea, care este infinită, și din care purced toate cerurile și lumile pe care le cuprind ele." Acest *arché* este *ápeiron* — ἄπειρον, adică „nemărginitul", „infinitul".

Anaximenes, al treilea milesian care a succedat la conducerea școlii din Milet, susținea, ca și Anaximandros, după cum ne informează tot Theophrast, că substanța fundamentală — *arché* — este una și infinită, numai că pentru el, spre deosebire de predecesorul său, ea este determinată, și este „aerul".

După milesieni, termenul *arché* este utilizat în mod curent și devine o idee logică, integrată în modul de a gîndi al filosofilor greci, rămînînd una din marile descoperiri logice ale întregii filosofii, care *începe* prin a descoperi *începutul*.

După ce gîndirea grecească a frămîntat ideea generală de *arché*, tradusă îndeobște prin *principiu*, s-a ajuns la o concepție clară a acestei idei, cum apare la Aristotel.[9] Pentru Stagirit există șase „înțelesuri" ale conceptului:

[5] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 3, 983 b.
[6] Unii cercetători cred că termenul *arché* are, la Aristotel, un conținut diferit decît la Thales.
[7] Pasajul se găsește reprodus de către Simplicius în *Comentarii la Fizica lui Aristotel*, 24, 13 și urm.
[8] Este vorba de cele 4 elemente — στοιχεῖα: apa, focul, aerul și pămîntul.
[9] Aristotel, *Metafizica*, V (Δ), I, 1013 a (trad. rom.).

1. „Principiu — ἀρχή — se numește mai întîi punctul de la care, la un lucru, începe mișcarea. Așa, de pildă, la o lungime sau la un drum, locul unde, la un capăt, se găsește un punct de plecare din partea aceasta, iar la capătul opus se găsește celălalt punct de plecare."

2. „Se numește principiu acel ceva de la care pornind un lucru este săvîrșit cît mai potrivit scopului său, cum este de exemplu la învățătură, unde uneori nu se începe cu primele elemente și cu ceea ce ar veni la începutul materiei respective, ci de acolo de unde învățătura se poate căpăta cît mai lesne cu putință".

3. „În al treilea rînd se numește principiu acea primă parte inerentă din care ia naștere un lucru, cum este carena la corabie și temelia la casă. La viețuitoare, unii (Empedocle și Democrit) atribuie acest rol inimii, alții (Alcmeon din Crotona și Platon) creierului, iar alții altui organ."

4. „În al patrulea sens, se numește principiu și ceea ce, fără să fie o parte integrantă din lucrul în chestiune, joacă primul rol la nașterea lui și, totodată, acel ceva de la care, potrivit firii lucrului, a început mai întîi mișcarea și schimbarea, cum este cazul de pildă cu copilul ce ia naștere din tatăl și mama sa, sau cu cearta ce se stîrnește dintr-o insultă".

5. „Principiu se numește acela potrivit intenției căruia se produce o mișcare sau schimbare. Rolul de principiu în acest sens îl joacă autoritățile dintr-un stat: domniile, regalitatea și tiraniile, iar pe de altă parte artele, iar printre acestea mai ales acelea care au un rol conducător față de celelalte."

6. „În sfîrșit, în al șaselea sens, se numește principiu al unui lucru acel ceva care ne dă, în primul rînd, putința cunoașterii acelui lucru, cum este cazul cu premisele demonstrațiilor".

Aceste sensuri, pe care Aristotel le-a sintetizat astfel, apar de la început în literatura grecească. Încă din *Iliada* lui Homer [10] găsim expresia νείκεος ἀρχὴ, cu sensul de „originea certei", expresie care apare și în *Odysseea*, și pe care o regăsim și la Pindar.[11] Termenul mai revine cu diverse nuanțe la Thukydides, Isokrates, Eschines, Platon etc.,

[10] *Iliada*, XXII, v. 116.
[11] Pindar, *Olympicele*, 7, 20.

avînd următoarele trei înțelesuri principale: (1) început, origine; (2) punct de plecare, capăt, extremitate; (3) comandă, autoritate, putere. Toate aceste sensuri sînt explicabile și erau „evidente" pentru cei vechi prin rădăcina specifică ἀρχ *(arch)*, care ne dă compuse al căror conținut este determinat de prezența acestei rădăcini:

rădăcina ἀρχ *(arch)* — „a fi primul", de unde „a comanda", „a începe"
compuse: ἄρχω *(árcho)* — „a fi primul"
ἀρχός *(archós)* — „șef", „conducător"
ἀρχή *(arché)* — început, comandă
ἀρχεῖον *(archeîon)* — reședință a principalilor magistrați
ἀρχικός *(archicós)* — ceea ce privește autoritatea
etc.[12]

Sintetizînd această discuție, putem conchide că ἀρχή conținea în el, în același timp, ideea de „început" și de putere. *Arché* este ceea ce dă origine unui lucru sau unor lucruri și le domină prin puterea lui de a fi ceea ce sînt și a se dezvolta în ceea ce vor fi.

Mirarea l-a făcut deci pe gînditorul grec să întrebe natura și să se întrebe pe sine, iar la aceste interogații el a găsit că toate lucrurile din lume, ca și cunoașterea lor, au un început. În mod curent, în filosofie, se întrebuințează traducerea latină a acestui termen, aceea de *principium*, și care este, pînă la un punct, corectă. *Principium* înseamnă într-adevăr „început", dar nu ne sugerează direct ideea de putere, de determinare a lanțului de desfășurări datorită acestui *principium*, deși în familia de cuvinte a termenului *principium* avem și cuvîntul *princeps* — prinț, care corespunde grecescului ἀρχός *(archós)*, care înseamnă „șef", „acela care conduce", „primul", „cel mai puternic", din care s-a tras apoi ἄρχων — *archonte*, șef.

Am semnalat aceste nuanțe, pentru că atunci cînd traducem un text grec, și înlocuim pe *arché* cu „principiu", înlocuim un cuvînt cu o familie de cuvinte mai bogată — deci cu un spectru semantic mai larg — printr-un cuvînt cu o

[12] Vezi Bailly. Tot cu această rădăcină se formează compusele în ἀρχία *(archía)*: *monarchía, oligarchía, anarchía* etc.

familie de cuvinte mai limitată — deci cu un spectru semantic mai restrîns decît cel original. De exemplu, cînd spunem că Thales a considerat că principiul tuturor lucrurilor este „apa", noi am și înlocuit pe *arché* (ca și „apa") a lui Thales, cu conceptul de „principiu" din filosofia modernă. Thales nu înțelegea nici prin „apă" apa noastră (ci unul din cele patru elemente — *stoiheĭa*), și nici prin *arché* ceea ce înțelegem astăzi prin acest cuvînt.

*

Iată dar filosoful în fața spectacolului pe care-l prezintă natura, din care și el face parte, ca un element al ei. Primul lucru pe care-l observă, în fața acestui spectacol, este că ia parte la el, că el este o existență cunoscătoare. Examenul acestei constatări îl duce la ideea că și lumea, ca și cunoașterea trebuie să aibă un început.

Aristotel numește principii acele elemente a căror existență nu poate fi demonstrată. „Dintre principiile utilizate în științele demonstrative unele sînt proprii fiecărei științe, iar altele sînt comune, dar comune numai în sensul de analoage, fiind utilizate întrucît cad în genul ce constituie domeniul științei respective." [13] Concluzia necesară era deci că nu se poate organiza nici o cunoaștere dacă nu există principii.

Cum să concepem însă aceste principii? Ele sînt nemijlocite (ἀρχαί ἄμεσοι), adică sînt cunoscute prin ele însele, ne spune Stagiritul.

Pe de o parte, avem spectacolul lumii care miră pe gînditorul grec, adică lucrurile existente — τὰ ὄντα. Pe de altă parte, avem cunoașterea umană, care le gîndește și reflectează asupra acestui spectacol. Faptul că există „existentele" — *tà ónta* — implică un fapt mai general: există existența, adică „existența ca existență", ceea ce Aristotel va numi, cu o expresie ce va rămîne în filosofia europeană, τὸ ὄν ᾗ ὄν *(tò ón hē ón)*, sau cum vor traduce scolasticii expresia aristotelică citată, *ens inquantum ens*.

Deci „existența ca existență" este *arché* în sensul complet al acestui cuvînt — de început, origine și putere prin care toate cele ce există există. Dar, pentru ca principiile

[13] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 10, 76 a; II, 9, 93 b.

să fie valabile, trebuie să existe prin propria lor forță, deci ele trebuie să participe la existență. Aristotel o spune explicit în *Metafizica*, și anume „principiile ultime sînt ale existenței" — ἀρχαὶ τοῦ ὄντος.[14] Ele există ca și existența avînd în sine propria lor rădăcină. Pentru acest motiv, Aristotel avea să numească prima filosofie (πρῶτη φιλοσοφία) acea filosofie care tratează despre existență în ea însăși, socotind-o, în același timp, ca „știința theoretică a primelor principii". A studia existența și a studia primele principii (care-i aparțin) sînt două fețe ale aceluiași lucru. Filosofia începe așadar, pentru Stagirit, de la existență și de la principiile care-i aparțin.

Mai există un lucru pe care grecii l-au remarcat de la început și care se spune cu privire la începutul filosofiei: cunoașterea omenească. Noi luăm contact cu realitatea și cu principiile ei prin intelectul nostru. Dar această constatare ridică imediat două probleme: (1) dacă tot ce există are un principiu, atunci și cunoașterea trebuie să aibă un principiu; (2) dacă filosofia are ca scop să cunoască realitatea (existența și apoi existența derivată din aceasta), ce garantează congruența dintre existență și cunoaștere? Trebuie să observăm că aceste două probleme, puse sub diverse forme și nuanțe, aveau să preocupe gîndirea europeană de atunci încoace mereu. Să explicăm în termeni logici conținutul lor originar.

1) Pentru ca să fie valabilă, cunoașterea omenească trebuie să se efectueze sprijinindu-se pe un principiu care să o asigure și să o valideze. Altfel, tot ce vom cunoaște va avea o bază nesigură.

2) Obiectul primei filosofii este, după cum am văzut, „existența însăși"; există în același timp și un subiect care cunoaște această existență absolută — *ens inquantum ens* — precum și principiile pe care ea le poartă. Să vedem ce ne garantează exactitatea cunoașterii noastre, faptul că ea nu deformează obiectul cunoscut prin însăși subiectivitatea subiectului cunoscător. Știm, de exemplu, că cercetînd această ultimă problemă, Kant, în *Kritik der reinen Vernunft*, avea să conchidă că, pentru a cunoaște, subiectul cunoscător îmbracă obiectul cunoscut în elemente care aparțin construcției psiho-fizice a subiectului, astfel că „lucrul în sine" *(das Ding*

[14] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 1, 1003 a.

an sich), prin însăși natura cunoașterii umane, ne-ar fi necunoscut. Pentru Kant, deci, existența în sine rămîne străină intelectului nostru, fiindcă el însuși o desparte de subiectul cunoscător.

Grecii însă au găsit o soluție extraordinară acestor probleme, care ne uimește și azi prin modul cum a eliminat toate dificultățile și prin coerența ei logică. Am văzut că, în orice domeniu, cunoașterea trebuie să aibă un început, care sînt „principiile" sau „principiul". Cînd intelectul nostru cunoaște, pentru a asigura cunoașterea, trebuie să se bazeze tot pe un principiu care să fie valabil în el însuși, prin sine însuși. Iată drumul logic pe care-l urmează Aristotel pentru a găsi acest principiu.

Adevărul exact, spune el, nu poate fi cunoscut decît prin două căi, intelectul activ și știința. Știința, fiind însă demonstrativă, nu poate cunoaște principiile, care sînt de natură intuitivă, cunoașterea lor neputînd să se realizeze decît de către intelectul intuitiv, care, de altfel, este, după Stagirit, mai adevărat decît știința. Constatarea îl face să afirme că „nu există o știință a principiilor" [15], fiindcă în procesul cunoașterii lor nu pot exista *alte* principii și nici demonstrație. Aceasta este adevărat și din motivul că demonstrația nu este principiul demonstrației, și deci nici știința nu este principiul științei. Prin urmare, și principiile științei sînt cunoscute tot prin intelectul intuitiv, de aceea acesta devine „principiul principiului științei, întocmai după cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor" [16]. Ideea „reflectării" nu era departe. Această formulare frapantă, pe care logicienii moderni ar numi-o „o tautologie", în sensul expresiilor logice valabile exclusiv prin structura lor, a fost reformulată lapidar de scolastici în felul următor: *principium scientiae est cognitio principii* — „principiul științei este cunoașterea principiului".

Dar o dată ce principiile sînt ale existenței înseși, ajungem la același rezultat *grosso modo:* a cunoaște principiul cunoașterii este a cunoaște existența ca existență. În felul acesta, cunoașterea este legată strîns de existență, principiul ei aparține existenței, și prin aceasta cunoașterea și existența sînt de aceeași natură, și se întîlnesc în același punct onto-

[15] Aristotel, *Analiticele secunde*, II, 19, 100 a.
[16] Ultima frază din *Analiticele secunde*.

logic — *arché*. Cu aceasta grecii au răspuns celei de-a doua probleme puse: cum se face că gîndirea omenească este adecvată la real; adecvarea are loc deci fiindcă principiul cunoașterii aparține existenței înseși.

Se vede de aici de ce Aristotel a putut să afirme că „obiectul veșnic, din vechime și de acum, al tuturor cercetărilor este: ce este existența?" — καὶ ὃη καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν .[17]

*

Ajungem acum la problema care formează fondul chestiunii studiate în considerațiile precedente: care este acest principiu al cunoașterii care cunoaște principiul cunoașterii? Răspunsul îl găsim tot în opera lui Aristotel.

Că avem posibilitatea intelectuală de a sesiza principiile, aceasta era o idee sprijinită pe fapte concrete în timpul lui: părți însemnate de geometrie, aritmetică, astronomie etc. erau bine constituite. Ele arătau, prin însăși dezvoltarea lor, că inteligența omenească sesizează principiile lor. Facultatea de a cunoaște direct principiile, de care am vorbit, este numită de Aristotel νοῦς *(noûs)* — intelect, inteligență. Să vedem cum îl definește Aristotel [18]: λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή — „numesc intelect factorul prin care sufletul gîndește și concepe". A apărut aici un termen nou, *psyché* — suflet, pe care trebuie să-l înțelegem, dacă vrem să sesizăm ideea exprimată în definiția intelectului dată mai sus. Despre acest *psyché* Aristotel vorbește tot în aceeași lucrare, ceva mai la început, definind sufletul astfel [19]: „Sufletul este *entelécheia* primă a unui corp natural care posedă viața ca potență" — ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φισικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. „Așadar — continuă el — sufletul este «realitatea în act» a unui astfel de corp." Cu acestea am ajuns la două idei fundamentale ale filosofiei lui Aristotel: ideea de *act* și de *potență* (posibilitate). Ce înseamnă ele? Este evident că, din punct de vedere logic, nici un lucru nu poate să existe în mod real dacă el nu ar fi posibil; dar realizarea lui constă în

[17] Aristotel, *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028 b.
[18] Aristotel, *De anima*, III, 4, 429 a.
[19] *Op. cit.*, II, 1, 412 a.

transformarea unei posibilități, a unei *dýnamis* în *enérgeia*, într-un act, sau în termenii scolastici, aici nu diferiți, a unei *potentia* în *actus*. În cazul existenței umane, sufletul este *entelécheia*, adică desăvîrșirea, rezultată din trecerea potențialității specifice umane într-o existență reală.[20]

Să lămurim ceva mai de aproape termenii care au apărut în explicațiile date. În compoziția cuvîntului *entelécheia* apare *en* (în), *tel*, care vine de la τέλος — *télos* (scop, țel) și *échein* (a avea). Prin urmare, trecerea de la posibilitate la realitate, la existența în act, are o direcție, un „scop". Spre exemplu, „opera unui sculptor este scopul, iar actul este opera" [21], adică realizarea acestei opere, deoarece cuvîntul *act*, explică mai departe Aristotel, „derivă de la cuvîntul *opera* și năzuiește să însemne același lucru ca săvîrșire" [22]. *Entelécheia* este deci act realizat care nu mai implică devenire, opusă astfel termenilor: ὕλη, materie inertă; δύναμις, putere de a acționa ca simplă posibilitate, dar care poate să nu acționeze; ἐνέργεια, energie care lucrează, dar care poate să nu izbutească.

Mai adăugăm că toate aceste cuvinte implică ideea de forță, de putere: *dýnamis (potentia)* este posibilitate, dar termenul denotează și „putere", „facultate de a putea", sens cu care apare chiar în *Odysseea* [23]; *enérgeia* (sau *actus*) înseamnă direct „o forță în acțiune", „activitate"; iar *entelécheia* este, prin însăși compoziția ei, „o energie realizată". Rezultatul obținut nu putea fi altul. O dată ce *noūs*-ul este principiul cunoașterii, deci este *arché*, el trebuie să exprime, așa cum am găsit la început în analiza acestui cuvînt, *putere*, ca orice principiu. Așadar, *noūs*-ul este o putere care aparține de ψυχή, putere pe care o putem traduce, într-un mod foarte general, prin „intelect", așa cum au tradus-o și scolasticii — *intellectus*. Dar trebuie să reținem că acesta nu este intelectul filosofilor moderni, și nici al scolasticilor, la care am apelat pentru comparație, căci orice confuzie ne-ar îndepărta de înțelegerea justă a gîndirii grecești.

[20] Cuvîntul ἐντελέχεια a fost forjat de Aristotel.
[21] Aristotel, *Metafizica*, IX, (Θ), 8, 1050 a.
[22] Termenul ἐνέργεια (actul) derivă din cuvîntul ἔργον (lucrare, operă) și vrea să însemne același lucru cu „săvîrșire" (ἐντελέχεια). Cf. nota Șt. Bezdechi la trad. *Metafizicii* lui Aristotel, p. 297, citată după J. Tricot.
[23] *Odysseea*, II, 62.

*

Ideea că *noūs*-ul este *arché* apare devreme în filosofia grecească. Nu posedăm nici un fragment de la filosofii anteriori lui Anaxagoras în care să se vorbească de *noūs*, astfel că nu putem să știm sensul pe care i-l acordau acești filosofi. Știm însă că și în *Iliada* [24] și în *Odysseea* [25] apar termenii νοῦς *(noūs)* și νοεῖν *(noeīn)* cu sensul de „a cugeta", „a înțelege". În *Iliada* [26] găsim chiar expresia, cuprinzînd laolaltă și substantivul și verbul: νόον νοεῖν — „a cugeta în minte" sau „a gîndi gîndul".

Aristotel [27] ne spune că Anaxagoras din Clazomene (secolul al V-lea î.e.n.) a fost „primul care a spus că, și la viețuitoare și în natură, *noūs*-ul este cauza bunei întocmiri și rînduieli" sau că „intelectul este izvorul a tot ce este frumos și orînduit". El menționează însă că această teorie ar fi fost susținută, înaintea lui, de Hermotimos din Clazomene.[28] Și iată comentariul Stagiritului la aceste afirmații: „Acei care au îmbrățișat această părere au făcut din cauza bunei orînduiri a lumii principiul existenței *(arché)*, în sensul că în aceasta rezidă totodată și obîrșia mișcării".

Se vede că *noūs*-ul lui Anaxagoras este o „putere". Dar asupra acestei idei de putere a intelectului, Aristotel revine și în altă parte, precizînd că intelectul trebuie să fie neamestecat (necompus), „așa cum zice Anaxagoras, pentru a *domina*, adică pentru a cunoaște".[29] Cunoașterea este un act de „dominare", de „stăpînire" a ceva, ceea ce Anaxagoras exprima prin verbul κρατεῖν *(krateīn)*, de unde se trag cuvintele democrație (domnia poporului), plutocrație (domnia celor bogați) etc. De altfel, și în *Fizica*, Aristotel ne spune că „pentru Anaxagoras *noūs*-ul este primul motor" [30]. Deci în „inteligență" există puterea care provoacă mișcarea.

[24] *Iliada*, III, 21, 30; IV, 200 etc.
[25] *Odysseea*, XXI, 257; XVIII, 228 etc.
[26] *Iliada*, IX, 104.
[27] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 3, 984 b; *De anima*, I, 2, 404 b.
[28] Hermotimos din Clazomene (sec. al V-lea î.e.n.). Se pare că ar fi fost profesorul lui Anaxagoras. El ar fi afirmat că lumea este „lucrarea" unei inteligențe raționale.
[29] Aristotel, *De anima*, III, 4, 429 a. El se referă la fr. 12 din Diels-Kranz, al lui Anaxagoras.
[30] Aristotel, *Fizica*, VIII, 9, 265 b.

Vom observa că modul entuziast în care vorbește Aristotel despre afirmația lui Anaxagoras arată cît de mult este de acord cu opinia acestuia. Anaxagoras îi apare ca „singurul om treaz față de înaintașii săi" [31].

Dar și Platon [32] spune că Anaxagoras ar fi afirmat că „*Noûs*-ul este de sine stătător, neamestecat cu altceva și pune în ordine lucrurile, străbătîndu-le pe toate".

Zeller avea să observe și el că pentru Aristotel termenul *noûs* este „puterea de a gîndi" — *Denkkraft*.[33] Am explicat, prin analiza precedentă, pentru ce, prin însăși denumirea lui, *noûs*-ul era văzut ca o putere.

În acest intelect, Aristotel deosebește două părți: *intelectul superior*, pe care el îl numește νοῦς ἀπαθητικός *(noûs apathetikós)* — „intelectul nepasiv", pe care succesorii lui îl vor numi printr-o expresie adecvată νοῦς ποιητικός — „intelectul poietic" (creator) [34]; și intelectul inferior, νοῦς παθητικός *(noûs pathetikós)* — „intelectul pasiv" [35]. Iată explicațiile pe care le dă Aristotel cu privire la aceste două intelecte [36]: „De aceea — scrie el — pe de o parte există intelectul [pasiv], capabil să devină toate lucrurile, pe de altă parte, intelectul [activ] capabil de a le produce pe toate, asemănător unei «*stări ca lumina*» (οἷον τὸ φῶς); căci,

[31] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 3, 984 b.

[32] Platon, *Kratylos*, 413 c.

[33] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, p. 566 (ed. a IV-a, Leipzig, 1921).

[34] Denumirea de *noûs poietikós* vine de la verbul ποιεῖν *(poieîn)*, „a face", „a crea", „a scoate afară" și „a poietiza" (a face poezie). Din această cauză, terminologia scolastică l-a asimilat cu numele de *intellectus agens* — „intelectul activ".

[35] Intelectul inferior este numit de Aristotel „intelectul pasiv", sau, așa cum l-au numit scolasticii, *intellectus patens* — „intelectul care suferă" acțiunea altcuiva.

[36] Existența acestor două intelecte este la Aristotel o consecință a concepției lui generale. În *De anima* (III, 5, 430 a), el scrie: „După cum în întreaga natură există un principiu care îndeplinește funcția de materie pentru fiecare gen de lucruri și reprezintă ceea ce potențial sînt acestea, precum și un principiu cauzal și activ prin care se realizează toate — așa cum arta modelează materia —, așa și în suflet este necesar să se găsească aceste diferențe". Aceasta este teoria aristotelică a „formei" (μορφή) și „materiei" (ὕλη), principiile fundamentale din unirea cărora se naște devenirea. „Materia" este potența iar „forma" (care are și alte denumiri) este esența care dă „actualizare" unui lucru. (Am folosit terminologia cea mai larg răspîndită, urmînd a aduce preciziuni mai tîrziu.)

într-un anumit fel, lumina face și ca să treacă culorile din potență în act [...]. Acest intelect este separat, fără amestec și neafectabil, fiind act prin esență [...]. Dar numai cînd a fost separat, (intelectul) este ceea ce este el propriu, și numai atunci este *nemuritor și etern* (ἀθάνατον καὶ ἀίδιον)." [37]

Cu privire la intelectul activ se ridică însă următoarea problemă [38]: dacă acest intelect este simplu și neafectat (ἀπαθής) și nu are nimic comun cu altceva, atunci care va fi modalitatea lui de a gîndi, dacă *a gîndi înseamnă* a suferi o oarecare afectare? După cum observă Aristotel, numai fiindcă un element este comun la doi termeni este posibil ca unul să lucreze, iar celălalt să sufere această lucrare.

Pentru a rezolva această aporie, care cere pentru gîndire doi termeni — obiectul gîndit și subiectul gînditor —, primul exercitînd o acțiune asupra celui de al doilea, care suferă astfel o „pasiune", Aristotel dă următoarea soluție în acord cu Anaxagoras (citat de el în acest sens). Intelectul activ, în stare potențială, este identic, într-un anume fel, cu inteligibilele, dar în *enteléchie* (în act) nu este nici una din ele mai înainte de a gîndi. El este ca și o *tabula rasa*. În momentul însă cînd gîndește, și din potență devine act, el este însuși inteligibilele. În adevăr, spune Aristotel — și vom lărgi ulterior discuția —, în cazul realităților imateriale, există identitate între subiectul gînditor și obiectul gîndit, *fiindcă știința theoretică și obiectul ei sînt identice* — ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρετικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.§

Vom face o paranteză pentru a da o lămurire suplimentară în această chestiune.

Întreaga devenire este explicată de Aristotel prin jocul a două elemente: „esența" (εἶδος) sau „forma" (μορφή) și „materia" (ὕλη). Materia este posibilitate pură; prin încorporarea în materie a „esenței" sau a „formei" (numită și „universal" — καθόλου) se realizează existențele individuale. Individul nu este însă inteligibil; el este accesibil cunoașterii sensibile, dar nu este sesizabil pentru intelect; ceea ce îi este acestuia sesizabil în formele sensibile este numai universalul din ele, *eide*-le, care sînt *inteligibile* (pot fi înțelese) —

[37] Aristotel, *De anima*, III, 5, 430 a.

[38] *Ibidem*, III, 4, 429 b.

[39] *Ibidem*, III, 430 a.

τὰ νοητά. Prin urmare, cînd Aristotel spune că „există identitatea factorului gînditor cu obiectul gîndit", el afirmă că gîndirea se identifică cu inteligibilul, adică ea devine însești inteligibilele — τὰ νοητά. În acest mod, și pînă la un punct fidel maestrului său Platon, Stagiritul poate spune că *noūs*-ul este τόπος εἰδῶν — „locul inteligibilelor" *(eidelor)*. Numai că pentru Platon întreg sufletul *(psyché)* era locul *eidelor* — τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, pe cînd pentru Aristotel numai „sufletul intelectiv, și nu în act, ci în potență".[40]

Vedem dar că „identificarea" intelectului cu inteligibilele nu se face la nivelul indivizilor, al cunoașterii sensibile, ci la acela al „esențelor" *(eidelor)*.

Trecerea de la ceea ce este posedat ca posibilitate la ceea ce este posedat în act este o realizare care se datorește forței pe care o are intelectul activ, și care nu este, prin ea însăși, după cum am văzut, un act de primire pasivă. În act, intelectul sesizează universalul — și întrucît acesta, prin natura lui, aparține în potență intelectului, realizarea lui în act înseamnă de fapt actualizarea unei posibilități a intelectului.

Dar ce existență au aceste universale, sau forme, sau esențe *(eide)*? Iată ce spune Aristotel: „Căci universalul este ceea ce există întotdeauna și pretutindeni" — τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι.[41] Acesta este deci caracterul unui inteligibil: el ar exista independent de timp și spațiu, adică ceea ce înseamnă „etern". De aici și necesitatea ca *noūs*-ul superior, intelectul activ, care este „locul inteligibilelor", locul elementelor intelectuale eterne, să participe și el la „etern", așa cum îl considera Aristotel. Etern înseamnă aici: „întotdeauna și pretutindeni". Iată deci ce sînt inteligibilul și intelectul activ: elemente care nu sînt condiționate de cadrul spațio-temporal. Prin aceasta, adică prin intelectul său activ, omul se articulează cu eternitatea.

Pentru Platon și pentru Aristotel, numai dezbrăcîndu-le de aceste condiționări, și considerîndu-le *sub specie aeternitatis*, lucrurile devin de înțeles.

De altfel și unii filosofi moderni aveau să-și pună problema transcenderii spațiului și timpului, dar nu au ajuns la

[40] *De anima*, III, 4, 429 a.
[41] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 31, 87 b.

aceeași concluzie, cum am văzut mai înainte cînd l-am citat pe Kant.

Să urmărim mai departe explicațiile date de Stagirit. Intelectul, fiind inteligibil, poate deveni el însuși un obiect al gîndirii, sesizabil direct. Și atunci, spune Aristotel, „el este capabil să se gîndească pe sine" [42].

Asupra acestei posibilități „de a se gîndi pe sine", Aristotel, fără a da prea multe lămuriri în textele ce posedăm de la el, revine în *Metafizica* [43]: „Astfel, gîndirea se gîndește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine sesizabilă de intelect, intrînd în atingere cu obiectul său și cugetîndu-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice." Acest mod al gîndirii — de a intra în ea însăși prin propria ei forță, ea fiind o forță — este o penetrație în zona „eternului", așa cum am explicat mai sus, zona pe care grecii o numeau „divină". „Gîndirea care gîndește gîndirea", νόησις νοήσεως νόησις, formulă prin care Aristotel desemna trecerea în act a gîndirii cînd se ia ca obiect pe sine însăși, formează această zonă, iar acest mod de gîndire „este accesibil și omului din cînd în cînd". Această posibilitate, pe care o atribuie omului, el o numește „o minune" — θαῦμα. Să ne amintim că și Platon și Aristotel au spus că începutul filosofiei este „o mirare" — θαυμάζειν (același cuvînt ca și θαῦμα), care însă are și sensul de „minune". Minunea filosofiei ar fi deci gîndirea care se gîndește pe sine, realizînd astfel ca o realitate principiul principiului cunoașterii.

În rezumat, *noūs*-ul nu există în mod real decît în funcția lui de a cugeta, iar în afară de această activitate, el nu este decît posibilitatea gîndirii.[44]

Acum putem înțelege ce vrea să spună Aristotel cînd scrie că „principiul principiului științei este *noūs*-ul" (după cum am arătat mai sus). Dacă el ar înțelege ceea ce înțelegem noi astăzi prin „intelect", afirmația lui ar părea cel puțin o inadvertență. Cum se poate ca intelectul, care implică și organul cerebral, să fie „principiul principiului științei"? Dar, după explicațiile pe care le-am dat mai sus, nici „principiu" *(arché)*, nici „intelect" *(noūs)* nu erau pentru el ceea ce înțelegem noi astăzi prin acești termeni.

[42] *De anima*, III, 4, 429 b.
[43] Aristotel, *Metafizica*, XII (Λ), 7, 1072 b (trad. rom.).
[44] Aristotel, *De anima*, III, 4, 429 a.

Am văzut că, pentru a asigura știința, Aristotel introduce ipoteza intelectului activ, care asigură cunoașterea. Să vedem cum se justifică din punct de vedere logic soluția Stagiritului. Intelectul nu este un organ separat, destinat să explice totul, el însuși rămînînd neexplicat, ci este considerat o posibilitate care ajunge a fi, prin funcția ei activă, înseși principiile. *Intelectul activ este lipsit de memorie* [45], deoarece el este neafectat și neafectabil. Memoria aparține intelectului pasiv — νοῦς παθητικός —, care, chiar după cum îl arată numele, este „afectat" de impresiile pe care le primește. El este legat de existența fizică a individului și dispare o dată cu el. Activitatea lui este descrisă de Aristotel astfel [46]: În urma senzațiilor se formează memoria, și din amintiri reînnoite ale unui aceluiași obiect se naște experiența, căci un număr mare de amintiri constituie o unică experiență. În felul acesta se formează ideile abstracte, care se fixează în intelectul pasiv. Ele sînt extrase astfel din experiența concretă printr-un travaliu inductiv și vor deveni elementele demonstrației și ale științei — ἐπιστήμη. Întreg domeniul acesta, bazat pe experiență, care începe de la datele sensibile și sfîrșește la raționament, este opera *noūs*-ului *pasiv*. Dar, așa cum am arătat, știința presupune, prin însăși natura ei, *principii, eide, universale* (καθόλου) sau *forme* etc. Acestea sînt procurate intelectului pasiv de către intelectul activ, și numai prin intermediul primului activitatea celui de al doilea capătă inteligibilitate. Așadar, din reprezentările sensibile, funcția intelectului pasiv formează noțiunile abstracte; esența, care dă inteligibilitate acestor noțiuni, este însă sesizată intuitiv de *intelectul poietic*. În această privință, Aristotel dă suficiente explicații, pentru a vedea că funcția intelectului pasiv este o funcție *dianoetică*.[47]

În ceea ce privește gîndirea discursivă a sufletului, imaginile îi aparțin ca și cum ar fi cauze, spune el. „Și cînd obiectul este bun sau rău, el [ψυχή] afirmă sau neagă, îl refuză sau îl urmărește. [...] De aceea sufletul nu gîndește (discursiv) niciodată fără imagini [...]. Astfel esențele (εἴδε) sînt gîndite de facultatea intelectuală (pasivă) în imagini;

[45] Aristotel, *De anima*, III, 430 a.
[46] Aristotel, *op. cit.*, cartea a II-a și cartea a III-a finalul.
[47] *Dianoia* este o gîndire discursivă.

după cum sensibilele (αἰσθήσεως) îi determină ceea ce trebuie să caute sau să evite, tot așa, în afară de senzația însăși, cînd se aplică imaginilor, facultatea are o mișcare [...]. Chiar și cele ce se numesc abstracțiuni se gîndesc în același fel." [48] Pe scurt, intelectul pasiv nu ar putea gîndi decît realitățile materiale, pe cînd intelectul activ ar gîndi realitățile în forma lor general-universală. Este cazul să subliniem că întreaga dezvoltare a științei și filosofiei europene s-a axat, într-un fel sau în altul, pe această idee.

*

Cele două modalități ale cunoașterii, de care am vorbit, le întîlnim și la alți filosofi mai vechi. Ne vom referi numai la Heraklit și la Platon.

După cum ne amintim din cursul lucrării, Heraklit afirmă că există „o rațiune, un *lógos* universal" [49]: „Cu toate că rațiunea universală *(lógos)* este comună tuturor, trăiesc totuși cei mai mulți ca și cînd ar avea propriul lor *lógos*". Și în alt fragment el spune: „Nu pe mine, ci *lógos*-ul meu este înțelept să-l asculți și să mărturisești că toate sînt unul" [50].

Din aceste fragmente rezultă că Heraklit a considerat că oamenii sînt dotați, de asemenea, cu un *lógos*, pe care l-au considerat ca fiind însuși *lógos*-ul universal.

Bazat pe fragmentele citate și pe alte fragmente rămase de la Heraklit, Hegel distinge la acesta un *lógos* universal și un *lógos* particular [51], două „rațiuni": una obiectivă, „*Lógos*-ul divin și universal" [52], și alta subiectivă și particulară — „*lógos*-ul cel mai aproape" — ὁ ποιὸς δήποτε. Între aceste două „rațiuni" există o relație, constată Hegel, gîndim și acționăm în orice conform cu participarea noastră la *lógos*-ul „divin" („etern").

Textele care au supraviețuit lui Heraklit nu ne permit a merge prea departe în interpretarea lor, ele fiind exprimate mult prea concis — aforistic. De altfel Heraklit era supranumit „Obscurul", din cauza modului său de a se exprima.

[48] Aristotel, *op. cit.*, III, 7, 431 a.
[49] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 2.
[50] *Idem*, fr. 50.
[51] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. rom. de D. D. Roșca, vol. I, p. 260—279 (Editura Academiei R.P.R., 1963).
[52] Cum rezultă din fragmentul păstrat de Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 126—127.

BIBLIOTECA Mitropolitului ANTONIE PLAMADEALA

Totuși, putem constata că există o specificitate a *lógos*-ului herakleitean care-l deosebește de *noûs*. *Noûs*-ul, așa cum am văzut, este neafectat de vreo determinare (așa îl preia Aristotel de la Anaxagoras), ca și existența reală, pe cînd *lógos*-ul lui Heraklit (preluat și de Platon), deșiavea un caracter ontologic și el, fiind „ordinea intrinsecă și ascunsă a lumii", conținea totuși o determinare, „focul".

Platon este cel care a făcut o analiză a operațiilor intelectuale după cele patru obiecte posibile ale lor.[53] Puterea de cunoaștere a „sufletului" (ne amintim că pentru el întregul *psyché* era „cunoscător") se exercită în patru moduri posibile.

1. În prima clasă de obiecte inteligibile, sufletul (insistăm: psyché), servindu-se ca de imagini de obiectele care produc umbrele pe un plan inferior, este obligat, crede Platon, să facă cercetări plecînd de la *ipoteze*, care-l conduc nu la principiu, ci la concluzie. El este obligat să utilizeze aceste ipoteze și fiindcă e legat de ele și nu se poate ridica deasupra lor; el nu poate cunoaște decît ceea ce în imaginația lui apare mai clar decît „umbra" obiectelor. Acesta ar fi cazul geometrilor, care raționează, de exemplu, asupra diagonalei pătratului, dar nu raționează asupra figurii desemnate, ci asupra figurii „ideale", care-i corespunde.

2. A doua clasă de obiecte inteligibile este formată din acelea sesizate „prin puterea dialectică" — τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει. Aceasta pornește tot de la ipoteze, dar care nu mai sînt luate drept evidente, ci ca simple ipoteze care formează trepte sau puncte de sprijin pentru a se ridica la principiul care nu mai admite ipoteze. O dată atins acest principiu, intelectul coboară, cuprinzînd toate consecințele care depind de principiul sesizat, pînă la ultima concluzie, fără a mai face uz de vreo dată sensibilă, trecînd numai de la o idee la alta, pentru a ajunge la altă idee. Cu alte cuvinte, ne explică Platon mai departe, cunoașterea existenței și a inteligibilelor este o cunoaștere *dialectică* — διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος, și ea ar fi mai clară decît cunoașterea oferită de cele ce sînt numite științe, care au niște ipoteze drept principii. Această cunoaștere „prin ipoteze", știință a geometrilor și a celorlalți savanți, este o „cunoaștere discursivă" — διάνοια *(diánoia)*.

[53] Platon, *Republica*, 510 b —511 e.

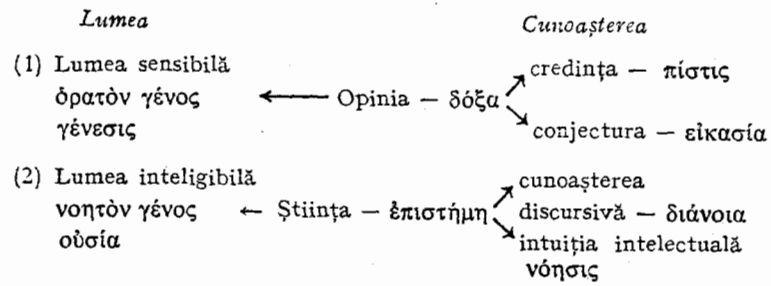
3. A treia clasă de obiecte sînt acelea sesizate prin „credință" — πίστις *(pístis)*.

4. În sfîrșit, a patra clasă de obiecte sînt acelea sesizate prin „conjectură" — εἰκασία *(eikasía)*.[54]

Ordinea este stabilită de Platon după ordinea „clarității" lor — σαφινεία *(saphineía)*.

Cu alte cuvinte, am avea de o parte lumea sensibilă, umbră (σκιά) a lumii principiilor, reflex palid al acestor principii, accesibilă simțurilor; de la lumea sensibilă, simplă aparență (pe cînd la Aristotel era existența „reală"), inteligența se urcă treptat „prin claritate" — *saphineía* — către lumea inteligibilă, a ideilor, accesibilă numai actului intelectual — νόησις *(nóesis)*. Între aceste acte, între cunoașterea *noetică* și cunoașterea *aisthetică*, se ordonează toate celelalte cunoștințe, inclusiv cele geometrice și în general științifice. Subliniem că ultima cunoaștere — *nóesis* — a principiilor se justifică prin ea însăși, fiindcă nu are nevoie de nimic altceva, este *neipotetică* — ἀνυπόθετος *(anypóthetos)*. Observăm aici dubla deschidere a concepției platonice spre idealism și spre dialectică.

Iată acum, pentru a avea o privire de ansamblu a concepției lui Platon, schema obiectelor de cunoaștere și a facultăților cunoscătoare corespunzătoare:



Cu mici variații terminologice (cît timp ne păstrăm în domeniul terminologiei), schema celor patru operații — și deci a celor patru „obiecte" ale cunoașterii — se regăsește și la Aristotel. Prima cunoaștere este a celor sensibile. Cunoașterea celor sensibile duce la experiență iar aceasta duce la știință.

[54] Platon, *op. cit.*, 511 e.

După aceea avem cunoașterea directă a principiilor, care este cunoașterea *theoretică*, iar a patra treaptă a cunoașterii este *sophía*.[55] Avem astfel: cele sensibile — αἰσθητά *(aisthetá)* și facultatea de percepție — αἴσθησις *(aísthesis)*; apoi universalul — τὸ καθόλου *(tò kathólou)*, care este obiectul științei — fiindcă nu există decît știința universalului. Acesta este sesizat de intelect la nivelul abstract, cînd face obiectul științei — ἐπιστήμη, și la nivelul principiilor — ἀρχαί, cînd face obiectul intelectului activ, formînd cunoașterea *theoretică* — θεωρία. În sfîrșit, starea obținută de intelect cînd *noûs*-ul a rămas în el însuși, ca act independent de orice alt obiect.

Iată acum această schemă:

Obiect		*Facultăți de cunoaștere*
Sensibilele — αἰσθητά	←	αἴσθησις — puterea de a percepe
	↙	ἐπιστήμη — cunoașterea abstractă
Universalul — καθόλου	←	θεωρία — cunoașterea nemijlocită
	↖	νόησις — gîndirea care se
		νοήσεως gîndește pe sine
		νόησις

Aceste patru trepte ale cunoașterii ar exista simultan, unele numai în stare potențială, și, după cum spunea Aristotel în pasajul citat, ele mai pot fi puse în funcțiune de către om „uneori".

[55] Asupra treptelor cunoașterii, *Metafizica*, I (A), 1, 981 b și în alte locuri.

X

Philía sophías

Am văzut că timpul a asimilat termenul *sophía* cu *sapientia* — înțelepciune, iar *sophós* cu *sapiens* — înțelept, înțelegînd prin acesta un bărbat încărcat de știință și de virtuți. Dar vechii filosofi greci ne-au spus, după cum știm, că numai zeul este un *sophós*. Erau zeii ființe încărcate de știință și de virtuți? Evident, nu. Mitologia ni-i arată răzbunători, înșelători și uneori de-a dreptul imorali. Atunci ce era *sophía* pentru vechii greci? Iată un text care ne face să întrevedem răspunsul.

În comentariul lui, de care am mai vorbit, David Armeanul [1] ne spune că Pythagora ar fi fost primul care a delimitat înțelepciunea la cunoașterea existenței. „*Sophía* — spune el — este cunoașterea Ființei" (adică a existenței ca existență), și, pentru confirmare, el face și o etymologie a cuvîntului, pe care nu o mai redăm aici. *Sophía* fiind „cunoașterea Ființei", aceasta îl conduce pe comentator la traducerea termenului *philo-sophía* prin „năzuința de înțelegere a Ființei". De fapt, David nu face decît să rezume dezbaterile în jurul acestei probleme, contribuția lui fiind doar de domeniul sistematizării și tocmai acest lucru îi și acordă oarecare importanță. Este evident, de aici, că grecii nu înțelegeau prin *sophía* nici ce aveau să înțeleagă romanii, nici ce înțelegem noi. Ea era la origine altceva decît *sapientia*, dar în timp a devenit o preocupare de ordin filosofic abstract și de conduită în viață.

*

Să scrutăm dar mai de aproape compoziția termenului *philosophía*. După cum s-a văzut, el se compune din două cuvinte: *philía* — iubire și *sophía*, adică iubire de *sophía*.

[1] *Introducere în filosofie*, cap. XV, p. 59.

Cuvîntul *philía* a atras atenția și lui Heidegger [2], care-l derivă, după cum am mai spus, din verbul φιλεῖν *(phileīn)* — „a iubi". Dar nu este mulțumit cu această traducere literală, ci propune un sens care să fie acceptabil în contextul filosofiei lui Heraklit, unde, după cum știm, apare pentru prima dată în legătură cu „iubirea de *sophón*" — φιλεῖν τὸ σοφόν. Din fragmentele rămase de la Ephesian, rezultă că λόγος-ul vorbește: „Cu toate că acest *lógos* este întotdeauna adevărat — oamenii nu sînt mai puțin incapabili de a-l înțelege cînd îl aud pentru prima dată decît mai înainte de a-l fi auzit" [3]. A vorbi cum vorbește *lógos*-ul este λέγειν — „a spune" sau „a gîndi". Dar, zice Heidegger, a vorbi cum vorbește *lógos*-ul înseamnă ὁμολογεῖν *(homologeīn)* — „a vorbi de acord cu ceva", iar aceasta înseamnă ἁρμονία *(harmonía)*. În aceste condiții, ἀνὴρ φιλόσοφος — „bărbatul filosof" — este, pentru Heidegger, acela care iubește pe *sophón*. Cum însă este foarte greu de tradus ce vrea să spună Heraklit prin aceasta, pentru a face un pas mai departe, filosoful german apelează și la un alt fragment din același filosof, care spune "Εν Πάντα — „Unul [este] Tot".[4] „Tot" este, în interpretarea lui Heidegger, Πάντα τὰ ὄντα — „ansamblul celor ce există", iar "Εν vrea să spună „ceea ce unește" (în unitate). Așadar φιλεῖν τὸ σοφόν este o „omologie", un acord cu *sophón*, ceea ce înseamnă armonie. *Sophón* este „existîndul reunit în unitate", iar φιλεῖν nu mai este un simplu acord originar cu *sophón*, ci o cercetare specială încordată spre *sophón* (reunit în unitate). Aceasta înseamnă că *phileīn tò sophón* este o „tensiune cercetătoare a *sophón*-ului" și aceasta este φιλοσοφία — *philo-sophía:* o tensiune cercetătoare a celor ce există în unitate (Ființa).

Este sigur că în cercetarea filosofiei grecești, a naturii ei, Heidegger este primul care a surprins unele nuanțe care au scăpat analizei moderne. Ea se întîlnește, de fapt, cu aceea a lui David Armeanul, care, după cum am văzut, spune că *sophía* este „cunoașterea Ființei". În explicația termenului *philía* și *phileīn*, Heidegger observă foarte bine că

[2] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie ?*, trad. franc., p. 24 — 25.
[3] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 1.
[4] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 50.

ὁμολογεῖν („a vorbi cum vorbește *lógos*-ul") apare prin termenul φιλεῖν *(phileīn)* — „a iubi". Credem că problema poate fi dusă chiar mai departe.

Să pornim tot de la termenii φιλία *(philía)* și φιλεῖν *(phileīn)*, „iubire" și „a iubi". Sensul lor principal este „a simți prietenie pentru cineva" și din acesta s-a derivat înțelesul de „a iubi". Mai precis, conținutul acestor cuvinte este exact „a privi pe cineva ca pe un amic", „a-l trata ca pe un prieten". De unde sensul derivat, „a avea grijă de cineva", „a-l asista". Astfel le găsim întrebuințate în *Iliada* [5] și *Odysseea*.[6] Dar ele mai însemnau „a primi cu dragoste", „a agrea" [7] și mai ales „a căuta", „a urmări".[8] Aceste sensuri s-au nuanțat cu timpul, dar noi trebuie să distingem pe acela care se potrivește cel mai bine în context, să fim cît mai aproape de înțelegerea a doi dintre cei mai mari gînditori ai Antichității presocratice, Heraklit și Pythagora, care au întrebuințat primii denumirea de philosophía.

Philía sophías devine, ținînd seama de cele spuse, primirea ca pe un prieten a *sophiei*. A primi prieteni înseamnă a-i primi cu o oarecare solemnitate, cu un *sympósion*, un ospăț, așa cum ne spune Platon că stăteau la discuții prietenii filosofi. Cel care „iubește" *sophía* o agreează, și o primește într-un mod mai mult sau mai puțin ceremonial.[9] Dar cei care se strîng laolaltă sînt legați între ei printr-o asemănare, prin ὁμολογία *(homología)*, printr-un acord. Principiul *homologiei* apărea încă la Homer. Într-adevăr, în *Odysseea* găsim versul [10]:

ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον.

„Căci Zeul împinge totdeauna asemănătorul către asemănător."

El a reapărut mereu în gîndirea grecească sub o formă sau alta. Ideea de *homología* dintre lucrurile ce se reunesc,

[5] *Iliada*, VII, 204; IX, 342 etc.
[6] *Odysseea*, VII, 256; XII, 450 etc.
[7] *Odysseea*, XIV, 83 etc.
[8] Cf. Bailly, art. φίλεω.
[9] A se vedea *Philosophia Mirabilis*, cap. II.
[10] Homer, *Odysseea*, XVII, 218; reprodus în Platon, *Lysis*, 214 a.

ce se găsesc împreună, o regăsim la Parmenide, Anaxagoras [11], Empedocle [12], Democrit [13], la Platon și la Aristotel etc. „Asemănătorul merge spre asemănător" — ὁ ὅμοιος ὁς τὸν ὅμοιον, spunea Aristotel [14]. Platon exprimase acest principiu punîndu-l la baza *philiei*. Iată ce scria el: ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ (φίλος) — „asemănătorul este prietenul asemănătorului" [15], sau în altă parte, de exemplu: „Atunci ai dat și peste susținerile în același sens din cărțile învățaților, cum că pretutindeni asemănătorul este neapărat prieten cu asemănătorul" [16].

Prin urmare, *philía sophías* ne-a condus la *homología*, la asemănătorul care se adună cu asemănătorul. Există o „înrudire" naturală între asemănător și asemănător, o συγγένεια *(syngéneia)*, așa cum o spune textual Platon [17]: τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν — „fiindcă asemănătorul este înrudit cu asemănătorul prin natura lor". Acești doi termeni *philía* și *sophía* trebuiau să fie astfel „omologi" — „asemănători", să fie „înrudiți". Cum să fie însă *sophía* înrudită, omoloagă, cu cel care o iubește? Cel care „iubește" era bărbatul care vrea să fie „prieten" cu *sophón;* cu alte cuvinte, el vrea să primească ca prieten *sophía;* pentru aceasta trebuia să existe o „asemănare", o *homología*, între primitor și ceea ce este primit. Am explicat că *sophía* și *sophós* evidențiau, pentru greci, în primul rînd, o apropiere de *lumină* și *luminat*. Așadar *philósophos* era cineva care caută lumina, năzuiește spre ea și, pentru a o primi, trebuie să fie el însuși înrudit cu *lumina* — φῶς *(phōs)*. Dar, după cum am văzut, omul este dotat cu un intelect care este asemănat de Aristotel cu *lumina* — οἷον τὸ φῶς. Putem considera astfel că „există" această omologie între

[11] Teoria *homeomerilor* a lui Anaxagoras este o aplicație a acestui principiu.

[12] Aristotel vorbește despre concepția aceasta la Empedocle în *De anima*, I, 2, 404 b și în *Metafizica*, II (B), 4, 1000 b.

[13] Fragmentul din Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 116, 117.

[14] Aristotel, *Ethica nicomachică*, 8, 1.

[15] Platon, *Gorgias*, 510 b.

[16] Platon, *Lysis*, 214 a —215 c (trad. C. Noica, Editura pentru Literatură Universală, 1969).

[17] Platon, *Lysis*, 214 a, *Republica*, IV, 425, *Gorgias*, 510 b, *Sympozion*, 174 b etc.

lumină și cel care caută lumina. Faptul ne este confirmat într-un fel de chiar denumirea omului prin aceeași vocabulă: τὸ φῶς însemna lumină, dar același cuvînt, cu o schimbare de accent, anume ὁ φώς, însemna (poetic) bărbat, iar ἡ φώς femeie. Aceste denumiri apar încă din *Iliada* [18] și *Odysseea* [19], și se găsesc des la Eschylos, de exemplu, în expresia φωτῶν γένος — „neamul oamenilor".[20] Euripide numea femeia ἡ φώς [21], iar Pindar, pe bărbații originari din Egeea, φῶτες Αἰγείδαι. [22]

Ideea de a face referință la aceeași noțiune, deși se schimbă accentul, apare des în literatura greacească. Vom da un singur exemplu. Heraklit spune într-un fragment [23]: „Arcul (βιός) este numit viață (βίος), dar opera lui este moartea". Cu toate că accentul s-a schimbat, și arcul este numit *biós*, totuși el este luat și ca viață *(bíos*, cu accentul pe prima silabă*)*.

Dar, pentru a arăta că sîntem în acord cu ideea grecilor despre om, vom da cîteva exemple.

Făcînd analiza cuvîntului ἄνθρωπος *(ánthropos)* — om, Socrate [24] ajungea la următoarea concluzie: „Acest nume, *ánthropos*, arată că, în vreme ce toate celelalte viețuitoare nu cercetează, nu compară și nu examinează *(anathreĩ)* nimic din ceea ce văd, omul, de îndată ce a văzut — *ópope* aceasta înseamnă — a și examinat și judecat ce a văzut *(ópopen)*. De aici, așadar, numai omul dintre toate viețuitoarele a fost în chip potrivit numit *ánthropos:* întrucît el examinează ceea ce a văzut *(anathrōn hà ópope)*."

Platon nu se referea în „examinarea a ceea ce a văzut" numai la vederea obișnuită, el extindea această vedere pînă la ultimul mod de cunoaștere. În adevăr, iată ce răspuns i-a dat el lui Diogenes, cînd acesta i-a spus că vede masa și cupa, dar nu „vede" ideea de masă și nici de cupă: „Lucrul se explică ușor pentru că tu ai ochi ca să vezi masa și cupa

[18] *Iliada*, V, 214; XI, 472 etc.

[19] *Odysseea*, XVI, 102; XVIII, 219 etc.

[20] Eschylos, *Prometheu*, 550.

[21] Euripide, *Helena*, 1094.

[22] Pindar, *Pythicele*, V.

[23] Diels-Kranz, *op. cit.*, fr. 38.

[24] Platon, *Kratylos*, 399 c, trad. rom.

o extinde. Asupra acestei etymologii specialiștii au fost, în general, de acord.[31] Două teme intră în compoziția cuvîntului θεωρία: θέα *(théa)* și Fop (aceasta fiind rădăcina care are sensul de „a avea grijă de", „a observa", „a privi"). Litera *F (digamma)* este o literă dispărută, care se citea ca latinescul *v*, și în locul ei a lăsat, în general, spiritul aspru (aspirarea vocalei care-l poartă). De la această rădăcină se formează cuvintele[32]:

Fop, de unde Ὁρ *(vor* de unde *hor)* — a observa, a privi

ὅρομαι *(hóromai)* — veghez
ὁράω *(horáo)* — văd
ὅραμα *(hórama)* — spectacol
ὅρασις *(hórasis)* — simțul văzului
ὁρατής *(horatés)* — spectator
etc.

Pe de altă parte tema θέα *(théa)* înseamnă ea însăși „vedere", „contemplație". Ne regăsim în jurul acelorași idei, aceea de „contemplație" și de „spectacol".[33] Sensurile amintite au fost subliniate și de comentatorul David Armeanul[34], care rezuma astfel concepția *theoriei* pînă la el: „Filosofia, în schimb, se ocupă de toate cele ce sînt, întrucît are în vedere și lucrurile divine; doar ei i se spune în mod legitim « theoretică ». Căci « *theorie* » *(theoría)* se spune de la « contemplarea lucrurilor divine » *(parà tó tà theia horán)*." Se vede de aici că el considera tema *thea*, care intra în compunerea *theoriei*, ca avînd sensul de „divin", legînd-o de adjectivul θεά *(theá)* — „divină". *Theoría* ar fi căpătat prin aceasta sensul de „contemplare divină" sau „contemplare a celor divine".

Regiunea celor „divine" era pentru Platon regiunea „ideilor", arhetipurile sau principiile tuturor lucrurilor sensibile; era pentru Aristotel regiunea *eidelor*. Ajunsă în această zonă, inteligența platonică, printr-un act pur *(nóesis)*,

[31] A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 13.
[32] A. Bailly, *op. cit.*
[33] Festugière spune că înainte chiar de Platon θεωρία este înțeleasă fie ca o cunoaștere a lucrurilor celeste și a fenomenelor naturii, fie ca o contemplație religioasă a unei „statui divine sau a unei festivități de cult" (*op. cit.*, p. 18).
[34] David Armeanul, *op. cit.*, p. 99, trad. rom.

„contempla" ideile; tot printr-un act al intelectului activ se ajungea la cunoașterea *cīdos*-ului unui lucru. Oricum am considera acestea, fie prin prisma primului filosof sau prin aceea a celui de-al doilea, ajungem la un lucru absolut remarcabil. „Ideile se văd", i-a răspuns Platon lui Diogenes. *Noũs*-ul este ochiul prin care sufletul „vede" *„eīdos*-ul", spune Aristotel. Într-adevăr, acești doi termeni, ἰδέα *(idéa)* și εἶδος *(eīdos)* sînt formați cu rădăcina Fιδ *(vid)*, sensul ei fiind „a vedea". Iată acum compusele cu această rădăcină[35]:

Fιδ	*(vid)* — a vedea
εἴδω	*(eído)* — văd
εἶδος	*(eīdos)* — formă, esență
εἴδωλον	*(eídolon)* — imagine
εἴδησις	*(eídesis)* — știință
εἰδήμον	*(eidémon)* — savant
εἰδητικός	*(eideticós)* — care primește cunoștința
ἰδέα	*(idéa)* — formă, aparență, idee.

Așadar, conform acestor precizări, ἰδέα *(idéa)* și εἶδος *(eīdos)*, începînd altădată cu radicalul Fιδ *(vid)*, se citeau *vidéa* și *veīdos* și erau puse în legătură cu „a vedea", așa cum arată și verbul εἴδω care se citea *veido* — „eu văd", înrudit cu latinescul *video-vedere* — „a vedea", ambele verbe, și εἴδω și *video* trăgîndu-se de la sanskritul *vīdya* — „știință", „vedere".

Toate aceste rezultate se verifică reciproc. „Esențele" sau „ideile" se vedeau; pentru a fi „văzute", ele erau ca lumina; cel care „vedea" trebuia să îndeplinească principiul „adecvării" intelectului la obiectul cunoscut, deci trebuia să poată „vedea" și să fie „asemenea luminii". În limbajul nostru de astăzi, am putea spune că intelectul subiectului cunoscător trebuie să fie de aceeași natură cu obiectul cunoscut.

*

Vom încerca să lămurim încă un termen ca să înțelegem exact ce voiau grecii să spună prin acest mănunchi de sensuri concentrate în intelect și inteligibil. Este vorba de ter-

[35] A. Bailly, *op. cit.*, *Tabela de rădăcini.*

menul „contemplație". Cunoașterea în planul intelectului activ era numită de Platon și Aristotel θεωρία — *theoria*, iar acțiunea *noūs*-ului, θεωρεῖν — *theoreīn*. După cum am văzut, termenii aceștia implicau, între altele, și nuanța de „festivitate", de „solemnitate, de „ceremonie". Ei sînt traduși în latină prin *contemplatio* și *contemplor-contemplari*, care semnifică respectiv „acțiunea de a privi" și „a-și îndrepta privirile spre ceva", „a se absorbi în privirea a ceva". Aceasta este evident o traducere a sensului obișnuit, dar scriitorii latini au arătat și un alt sens al acestor termeni. După cum au observat ei, verbul *contemplo* — „privesc" — se compune din prepoziția *cum* (cu) și *templum* — templu (în ablativ). Prin urmare, *contemplo* putea fi citit „a fi în templu" — *cum templo*.

Această interpretare apare la Cicero în lucrarea *Visul lui Scipio*.[36] Scipio Emilianus, în vizită la regele Massinissa, are un vis în care îi apar bunicul său Scipio Africanul și tatăl său Paulus Aemilius. El îl întreabă pe acesta din urmă ce îl poate reține să nu ajungă și el în lumea în care există toți ai lui și care, așa cum îi spusese Scipio Africanul, mai înainte, ar fi fost adevărata viață. Tatăl său îi răspunde[37]: *Nisi Deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit* — „Nu [...] dacă Zeul, al cărui *templu* este tot ceea *ce vezi*, nu te eliberează din închisoarea corpului". Mai departe, Scipio Africanul, făcîndu-l să contemple universul, îi spune și el: *Nonne adspicis quae in templa veneris?* — „Oare nu vezi în ce *temple* ai venit?"[38]

Aceeași interpretare o găsim și la Festus, care definește *templum*, arătînd legătura lui cu *contemplari*[39]: *Contemplari dictum est a templo, i.e. loco qui ab omni parte aspici, vel ex quo omnis pars videri potest* — „*Contemplari* se spune

[36] Cicero a scris un tratat despre *Republica*, în șase cărți, din care nu ni s-au păstrat decît unele fragmente. Dintre acestea, un fragment intitulat *Somnium Scipionis* s-a păstrat grație gramaticianului latin Macrobius (sec. IV — V e.n.), care l-a și comentat. Acest fragment făcea parte din cartea a VI-a.

[37] Cicero, *Somnium Scipionis, op. cit.*, V.

[38] *Op. cit.*, VII.

[39] Festus (Sextus Pompeius), scriitor din secolul al IV-lea e.n., a prescurtat lucrarea lui Verrius Flaccus *De verborum significatione*. Din acest rezumat au rămas cîteva fragmente, publicate la Roma în 1581 de F. Orsinus.

de la *templum*, adică de la locul care poate fi văzut din orice parte, sau din care poate fi văzută orice parte"[40].

La început *templum* a însemnat „cerul", în înțelesul concret și figurat, după cum s-a văzut mai sus, apoi un pătrat trasat pe cer, consacrat și desemnat special pentru uzul augurilor care *contemplau* zborul păsărilor înăuntrul lui, pe urmă a desemnat locurile consacrate Divinității. Ennius l-a întrebuințat și el în acest ultim sens, spunînd că întreg universul este *templum magnum Jovis* — „marele templu al lui Jupiter".[41] De asemenea, Terentius folosește o expresie asemănătoare într-un vers din comedia *Eunuchum*. Admirînd un tablou, unde era zugrăvit Jupiter, unul din personaje (Chaerea) spune[42]:

> *At quem deum! qui templa coeli summa sonitu concutit.*
> „Și ce zeu! acela care zguduie cu tunetul lui *templele cele mai înalte ale cerului.*"

Contemplari, prin care s-a tradus θεωρεῖν, a însemnat așadar și a privi — ca într-un templu — la o ceremonie. În adevăr, și ceilalți termeni conexi, care apar în legătură cu *templum*, exprimau același lucru. *Sollemnitas* — solemnitate — provine din substantivarea adjectivului *sollemnis (sollus-annus)*. Festus credea că *sollus* este cel mai vechi cuvînt latin, de origine oscă, care înseamnă *omnis, totus*[43], iar *sollemnis* are sensul, cum apare în expresia citată de el, *quod omnibus annis praestari debet* — „care în toți anii tre-

[40] Heidegger acceptă această etymologie (după dicționarul etymologic al limbii latine de Ernout-Meillet), dar o leagă de germanul *betrachten* — „a privi", „a considera", „a contempla". La rîndul lui, derivă verbul *betrachten* și substantivul *Betrachtung* din latinescul *tractare*, „a trata", „a elabora". „*Nach etwas trachten* — scrie el — vrea să spună: a avansa către ceva prin lucrul său, a-l urmări, a-i întinde curse pentru a și-l asigura. *Theoria* înțeleasă ca *Betrachtung* ar fi astfel această elaborare a realului care-l urmărește pentru a se asigura de el". (M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, trad. fr., ed. a II-a, p. 60—63, Gallimard, Paris, 1980).

[41] Ennius (Quintus), poet latin (sec. III — II î.e.n.), autor al unor comedii, tragedii, satire și unui poem *Analele republicii*. De la el au rămas numai fragmente. Expresia pomenită se găsește într-un fragment rămas de la scriitorul latin Varro (sec. II — I î.e.n.).

[42] Terentius, *Eunuchum*, actul III, scena VI, v. 590.

[43] *Sollum osce totum et solidum significat* — „*solus* înseamnă în limba oscă tot și întreg".

buie să fie prezentat". *Sollemnitas* denumea astfel, la origine, o ceremonie care se făcea în toți anii. Cu timpul sensul s-ar fi extins și a devenit „o festivitate însoțită de ceremonii publice". Dar și *cerimonia (caerimonia)* ne duce la același rezultat: acest cuvînt poate fi privit ca fiind compus din *cerus (kerus)*, care însemna „zeu", și sufixul *-monia*, care se regăsește și în alte cuvinte. *Cerus* a rămas în locuțiunea *cerus manus*, întrebuințată în cîntecele saliene, și care a fost tradusă de Festus [44] prin *creator bonus*, rămasă (se pare) în limba română în forma *Caraimanul*.

Situația din latină, așa cum o resimțeau vorbitorii autorizați ai limbii, ne-a confirmat în totul conținutul *theoriei* grecești. Ea era o viziune, o contemplare, ca într-o ceremonie solemnă, a „ideilor" sau „*eĭde*"-lor. Putem primi ideea că *templum*, ca și întreaga *cerimonia* ce avea loc în mod festiv în cadrul lui, era doar un mijloc simbolic de a reda în spațiu și timp ceea ce era în afara lor. Ea putea fi înțeleasă ca mijlocul de a lega cunoscutul de necunoscut. *Theoria* ar fi în acest caz știința prin care intelectul poate să pătrundă în existent. Socrate îi răspundea lui Glaukon în *Republica* [45]: „Nu pot să recunosc o altă știință care să facă sufletul să privească în sus decît aceea care are ca obiect Ființa și invizibilul".

*

După ce am scrutat diferitele sensuri ale noțiunilor examinate cred că începem să întrevedem mai clar ce era pentru vechii greci *philía sophías*. Ea însemna, așa cum am spus la început, „tensiunea" spre „cunoașterea existenței".

Filosofia, după cum știm, începea pentru ei prin mirare; în fața existentului, intelectul înmărmurește și își pune întrebarea: de ce există tot ce există așa cum există? Heidegger a exprimat această întrebare, reducînd-o la ceea ce i se pare lui esențial în ea, plasînd-o în orizontul filosofiei existențialiste, în felul următor [46]: *Warum ist überhaupt Seiendes und vielmehr Nichts?* — „Pentru ce există mai curînd existîndul și nu dimpotrivă neantul?" O asemenea întrebare pune ființa cugetătoare în opoziție cu toată existența, chiar cu existența fizică a subiectului care se întreabă. Este prima regăsire a ființei umane în propria ei esență și autonomie, dincolo de existența pe care o are în față și din care ea face parte. Această regăsire a esenței umane în propria ei autenticitate este un miracol în fața căruia intelectul „se oprea". Aristotel a putut spune [47]: „Dobîndirea de la început a științei nu este o naștere, pentru că noi spunem că a ști și a gîndi înseamnă că rațiunea este în repaos și în oprire." Începutul este oprire. Intelectul imobil contemplă existentul. În fața acestui spectacol, el este „spectatorul".

Vedem din toate aceste date adunate că filosofia grecească, deși a alunecat cu timpul către o speculație abstractă asupra problemelor ridicate de mirare, a păstrat totuși ca ideal rezolvarea concretă, ca să spunem așa, a problemei omului și existenței lui, și care era cea mai mare mirare. Scopul filosofiei vechilor greci ar rămîne deci in extremis descoperirea esenței umane, „vederea", *theoría* ei.

[44] Pentru aceste etymologii a se vedea dicționarul etymologic al lui Michel Bréal și A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin* (Hachette, Paris, ed. 1891).

[45] *Republica*, cartea a VII-a, 529 b.

[46] M. Heidegger, *Einleitung zu „Was ist Metaphysik"*, în vol. *Wegmarken*, p. 210 (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

[47] Aristotel, *Fizica*, VII, 3, 247 b.

XI

Meléte thanátou

Ne oprim la una din definițiile filosofiei reținute de David Armeanul, și care nu e prima dintre ele, anume că *filosofia este o pregătire pentru moarte*, în general neluată în seamă de istoricii filosofiei, ci doar menționată uneori fără a i se da vreo explicație, pentru că prin ea putem pune în evidență momentul de paralelism al filosofiei cu concepțiile arhaice, mitologice. Formularea ei arată de la bun început că urmărea să definească filosofia mai mult prin scopul ei, un scop mai puțin familiar nouă, decît prin obiectul ei, și de aceea le poate apărea celor moderni mai puțin vrednică de a fi luată în considerare. Faptul că David Armeanul avea să o pună pe picior de egalitate cu celelalte definiții ne arată însă că filosofii greci îi acordau un sens mult mai bogat decît ar apărea pentru gînditorul modern.* Dar schimbarea de mentalitate implică și o schimbare de accent. Pentru mentalitatea modernă, care vede în moarte cel mai mare rău posibil și încearcă prin toate puterile să o îndepărteze pe cît mai mult cu putință, filosofia nu poate fi decît o „pregătire pentru viață". Această atitudine a fost exprimată, poate cel mai bine, de Spinoza, într-o teoremă din *Ethica* lui [1]: *Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non*

* *Notă.* Este cazul să subliniem aici momentul istoric în care apare David Armeanul. Epoca lui suferă două influențe mari: aceea neoplatonică, care se reîntoarce la mythosurile arhaice, și aceea creștină, pentru care problema eschatologică este centrală. Sub aceste influențe nu este de mirare că David pune pe picior de egalitate definiția, de origine orfică, „o pregătire pentru moarte", cu celelalte definiții ale filosofiei, pur filosofice, cum apar la Aristotel. Este, de fapt, o reîntoarcere la viziunea arhaică a vieții.

[1] Spinoza, *Ethica*, cartea a IV-a, teorema LXVII.

mortis, sed vitae meditatio est — „Omul liber nu se gîndește la nimic mai puțin decît la moarte și înțelepciunea lui nu este o meditație asupra morții, ci asupra vieții". S-ar părea, astfel, că Spinoza dă chiar un răspuns acelor filosofii vechi care au conceput sau adoptat definiția menționată.

Dar să ne întoarcem în lumea antică și să vedem ce s-a înțeles atunci prin ideea de „pregătire pentru moarte". Iată ce ne spune Platon în *Phaidon* [2]: „Filosoful își desprinde sufletul cît mai mult de tovărășia cu trupul spre deosebire de ceilalți oameni". De ce făcea filosoful un astfel de lucru, care nu se potrivește cu idealurile obișnuite ale oamenilor? Răspunsul lui Platon a fost clar: nici una din grijile pentru corp, nici una din plăceri, nimic din ceea ce nu se impune ca o mare necesitate nu are o absolută valoare și adevăratul filosof disprețuiește toate aceste nereale valori cu care se amăgește omul obișnuit. Această desprindere este socotită de fapt o „curățire" (κάθαρσις — *kátharsis*) și ea se realizează, după Platon, printr-o „despărțire cît mai mult a sufletului de trup și deprinderea lui de a *se concentra* în sine, de a se retrage peste tot din trup și de a trăi — cît este cu putință — și în ceasul de acum și mai tîrziu, el singur, cu sine însuși, dezlegat ca de niște lanțuri ale trupului" [3]. Această explicație justifică concluzia pe care o trăgea în continuare Socrate, aceea că „adevărații filosofi se deprind a muri".

David Armeanul, dorind să clarifice aceste texte, aduce mai multe argumente pentru a arăta că nu putea fi vorba aici de o „moarte" în sensul ei natural, de o reală „despărțire a sufletului de trup", ci de o descătușare a sufletului, de o „dobîndire a morții pasiunilor". „De aceea — scrie el — se și spune trup *(démas)* ca un lanț *(desmós)* al sufletului, iar corp *(sōma)* ca și cum ar fi îngropare și mormînt *(sēma)* al lui." [4] Desigur, interpretarea lui este acceptabilă, cu unele nuanțe pe care trecerea a aproape un mileniu de la Platon la el le explică. Ideea că filosofia este „o pregătire pentru

[2] Platon, *Phaidon*, 65 a. David Armeanul citează unele fragmente din *Phaidon*, dar noi vom urmări direct textul lui Platon, pentru o mai bună clarificare a problemei. Dăm traducerea de Cezar Papacostea, revizuită de C. Noica, din Platon, *Dialoguri* (Editura pentru Literatură Universală, 1968).

[3] *Phaidon*, 67 e.

[4] David Armeanul, *Introducere în filosofie*, p. 39.

moarte" implica o „purificare" morală, aceasta fiind evident un prim pas, dar mai era vorba de o „concentrare" în sine, o ieşire a conştiinţei din criptă, din sugestia iluziilor, aparţinînd individualităţii umane cînd se confundă cu existenţa ei corporală. A se desprinde efectiv de universul fictiv creat de dorinţele existenţei corpului, limitat în timp şi în spaţiu, era ceea ce filosofii greci spuneau că ar fi moartea. De altfel, Platon a reluat tema şi în alte părţi, ceea ce dovedeşte că el îi acorda o importanţă deosebită în sistemul lui de gîndire. Într-adevăr, în *Gorgias*, scria [5]: „Şi poate că în realitate sîntem morţi. Am auzit-o din gura unui înţelept. Spunea că noi acum sîntem morţi, că trupul nu-i pentru noi decît un mormînt..." Iar în *Kratylos* avem unele lămuriri suplimentare [6]: „Cuvîntul [trup] poate fi luat în mai multe sensuri [...]. Şi într-adevăr, unii spun că el este mormîntul *(sēma)* sufletului, acesta fiind îngropat în el în clipa de faţă. Apoi, prin faptul că datorită lui *semnifică (semainei)* sufletul toate cîte le semnifică, şi prin aceasta ar fi numit pe drept *semn (sēma)*. Totuşi, mai ales discipolii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispăşeşte pentru cele ce trebuie să ispăşească, iar spre a se păstra *(sózetai)*, el are acest adăpost, care întruchipează o închisoare".

Din toate acestea rezultă că σῶμα — trupul era socotit o închisoare şi un mormînt — σῆμα pentru suflet; dar σῆμα *(sēma)* înseamnă mai întîi *semn* şi se trage de la σημαίνει, deci semn semnificativ. Aşadar, sufletul în trup era semnificat de acesta, care la rîndul său era şi el limitat la modul lui de semnificaţie; de aceea sufletul s-ar fi aflat ca şi într-un mormînt *(sēma)*. Toate aceste idei, aşa cum afirmă citatul din *Kratylos*, ar fi fost de origine orfică. Tocmai acesta este şi punctul cel mai interesant al chestiunii, pe care voim să-l accentuăm: ideea că filosofia, privită ca „o pregătire pentru moarte", era de origine veche, şi în orice caz s-ar fi găsit în scrierile orfice. Mai mult încă, o serie de expresii, preluate de Platon în scrierile lui, şi utilizate deseori în dialoguri, arată că el ţinea să insiste asupra legăturii acestei definiţii cu concepţiile arhaice.[7] Prin urmare, pentru a avea o idee

[5] Platon, *Gorgias*, 493 a, în vol. Platon, *Dialoguri*, deja citat.

[6] Platon, *Kratylos*, 400 b, trad. rom.

[7] A se vedea pentru aceasta *Phaidon*, 69 c, iar pentru repetiţia unor formule celebre din concepţiile arhaice în textele platonice, lucrarea lui Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, p. 64—70. De asemenea, lucrarea lui E. R. Dodds, *The Greeks and The Irrational* (University of California Press, ed. a VIII-a, 1973).

mai clară despre ceea ce însemna definiţia filosofiei ca *meléte thanátou*, va trebui să considerăm, măcar într-o formă foarte generală, originile arhaice ale acestei formule.[8]

Istoricii filosofiei sînt unanimi în a afirma că filosofia grecească s-a născut din credinţele arhaice ale vechilor greci. Dar din susţinerile lor nu reiese documentat filiera prin care aceste credinţe arhaice au devenit filosofice, şi mai ales ce anume s-a preluat şi cum s-a „sublimat", pentru a spune aşa, respectivul material în gîndirea grecească din epoca propriu-zis filosofică a anticei Hellade. Să examinăm cîteva din aceste concepţii, urmărind, cu rezerva cuvenită, interpretările date.

Pentru cunoscutul istoric al filosofiei greceşti, Eduard Zeller, principalele surse ale acestei filosofii ar fi [9]: religia şi misterele. Religia grecilor s-ar afla în raport cu filosofia parte în înrudire, parte în opoziţie.[10] Iată, după el, cîteva din trăsăturile vechilor credinţe care au jucat un rol în formarea filosofiei de mai tîrziu.

Concepţia politeistă a lumii antice greceşti era bazată pe credinţa că toate fenomenele naturii au loc datorită unor cauze ascunse percepţiei noastre. Era o religie a naturii, aşa cum cea mai veche filosofie a fost o filosofie a naturii,

[8] Ideea că filosofia este „o preparaţie pentru moarte" revine în timp la mai mulţi filosofi din vechea Hellada. O regăsim în *Versurile de aur* atribuite lui Pythagora şi a fost preluată de filosofia neoplatonică. Cicero *(Tusculanele*, I, 31*)* ne spune că această idee, susţinută de Socrate, ar fi fost astfel redată de Caton: *Tota enim philosophorum vita, [...] commentatio mortis est* — „Căci întreaga viaţă a filosofilor este o pregătire pentru moarte". Sextus Empiricus *(Schiţe pyrrhoniene*, III, 230*)*, citîndu-l pe Heraklit, scria că „în viaţa şi moartea noastră coexistă şi viaţa şi moartea. În timp ce noi trăim, *sufletele mor şi sînt îngropate în noi*, iar cînd murim, sufletele reînvie şi trăiesc." Tema a fost preluată şi de Euripide, scrie Sextus Empiricus, citînd nişte versuri ale acestuia din care rezultă aceeaşi idee, că *sōma* (trupul) este o *sēma* pentru suflet. Empedocle spusese în acelaşi sens (Diels-Kranz, fr. 126) că „sufletele sînt îmbrăcate cu un veşmînt străin de carne". De asemenea, Plotin şi discipolii lui aveau să considere această teză ca fundamentală pentru concepţia lor. „Corpul — scrie Plotin — este o închisoare şi un mormînt, şi lumea o peşteră şi o grotă." (Plotin, *Enneade*, IV, 8, 3.)

[9] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, ed. a VII-a, p. 53, 91.

[10] *Op. cit.*, p. 55.

ceea ce — crede Zeller — poate constitui o probă că filosofia s-a născut din religie. Ca nici o altă religie naturală, religia grecească a căutat să explice esența omului prin spiritul său, și de aceea zeitățile au fost considerate ca având o natură comună cu omul, ele fiind idealizări ale lui. Această „idealitate" a religiei grecești ar fi jucat un rol însemnat pentru nașterea și formarea filosofiei. „Activitatea fanteziei, prin care se dă o semnificație generală individualului sensibil, este următoarea treaptă în activitatea intelectului care caută de aici să ajungă la esența generală și la temeiurile fenomenelor." [11] Dar Zeller mai are în vedere, după cum am anunțat, și un alt fapt care a devenit numai indirect un factor constructiv în formarea filosofiei. Religia grecească nu avea o „dogmatică intangibilă", nu a existat propriu-zis o doctrină religioasă, ci numai o mythologie, ba chiar mai mult, conceptul de „ortodoxie" nu era cunoscut. În felul acesta știința putea să aibă o poziție liberă față de religie. Acest element a fost determinant pentru mișcarea liberă a gîndirii, impulsul speculațiilor putîndu-se mișca în voie.

Dar o mai strînsă legătură s-a presupus, după acest istoric, între filosofie și religia misterelor *(Mysterienreligion)*. În interpretarea lui, bazată pe mărturii, socotite de el ca fiind demne de încredere, misterele nu erau destinate să-i învețe pe participanți, ci numai să provoace o impresie asupra lor. Sursele scrise, consideră Zeller, îi permit să afirme că „inițiatul" era considerat ca un ἐπόπτης *(epóptes)* — „acela care contemplă" — și participarea lui la mistere era o „contemplare" — θεωρία *(theoría)*.[12]

O dată cu apariția așa-zisei școale a orficilor (sec. al VI-lea î.e.n.), problemele de conștiință morală ar fi fost mai mult aprofundate și treptat această învățătură s-ar fi dat la o parte făcînd loc filosofiei.[13] Zeller crede că monoteismul și speranța unei supraviețuiri a sufletului după moartea trupului au fost ideile care au avut repercusiuni mai adînci asupra filosofiei, ca și ideea că toate aceste lucruri erau la îndemîna oricui. Fără să intrăm în toată documentația pe care o prezintă istoricul german, privind detaliile acestor

[11] *Op. cit.*, p. 57.

[12] *Op. cit.*, p. 63. Sensul „contemplării" a fost explicat de noi în cursul acestei lucrări.

[13] *Op. cit.*, p. 64.

învățături sau credințe, și modul cum s-au repercutat ele în scrierile presocratice sau mai tîrziu, vom spune numai că pentru el mișcările dionysiacă și orfică par să fi avut un rol în dezvoltarea filosofiei grecești, fără însă ca aceasta să le fie tributară.[14]

Pentru John Burnet, grecii nu ar fi început să simtă nevoia unei filosofii a naturii și a eticii decît „după falimentul viziunii lor primitive despre lume și al regulilor lor tradiționale de viață" [15]. El afirmă că a găsit însă urmele acestor „concepții" primitive în cele mai vechi documente literare, cum sînt operele lui Homer, Hesiod etc. Care sînt cauzele care au dus la prăbușirea concepției primitive? După acest autor, ele sînt multiple, cea mai importantă fiind însă lărgirea orizontului hellenic, datorită extensiunii întreprinderilor maritime care au urmat declinului supremației feniciene. Călătoriile înspre Occident ar fi arătat grecilor că monștrii fabuloși din *Iliada* și *Odysseea* nu existau și „s-a stabilit credința că ei nu au fost întîlniți niciodată" [16]. În felul acesta legendele au fost demitizate iar credințele primitive, prin dispariția lor, au făcut necesară o altă explicație, care nu mai putea fi de aceeași natură.

Același lucru îl susține și Wilhelm Capelle, care vede în poezia lui Hesiod și a orficilor, sau în cosmogonia lui Pherekyde, numai ființe supranaturale (fie că erau forțe naturale personificate, fie încorporări ale unor concepte etice), reduse pentru prima dată de Thales la forțe naturale, cauze ale tuturor lucrurilor.[17]

Un mod apropiat de a privi originile filosofiei grecești este și acela al lui Wilhelm Windelband: filosofia apare o dată cu disoluția conștiinței religioase și a coduluĭ etic originar.[18]

În același sens, cu distingerea unor trepte mai clare, vede trecerea de la religie la filosofie și Jean Vernant.[19]

[14] *Op. cit.*, p. 65 și 83.

[15] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, trad. franc. sub titlul *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 1.

[16] John Burnet, *op. cit.*, p. 16.

[17] W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, p. 4.

[18] W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 1.

[19] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, p. 82—83, 112.

Raportului dintre un grup uman cu divinitatea (organizarea în cetate sau mai tîrziu în cultul dionysiac) îi urmează cultul mysterelor, în care dialogul s-a purtat între om și o divinitate interioară, ca o relație personală, sub forma contemplației. Viața religioasă s-a individualizat: „Descoperirea interiorității — spune Vernant — va merge mînă în mînă cu afirmarea dualismului somato-psihologic" (corp-suflet). De aici efortul de a insera individul într-o ordine care-l depășește, o ordine misterioasă. Cu timpul „divulgarea unui secret religios, extinderea la un grup deschis a unui privilegiu rezervat, publicitatea unor cunoștințe mai înainte interzise sînt caracteristicile cotiturii care permit figurii filosofului să se degajeze de persoana magului."

Dar așa cum bine avea să remarce M. I. Finley, religia grecească, atunci cînd au apărut primele surse scrise (Homer și Hesiod), avea deja o lungă istorie în spatele ei, pe care filosofia, cînd s-a ivit prima dată cu filosofii ionieni, nu o avea.[20] În ce a constat însă această bruscă revoluție a gîndirii, care a putut trece de la o modalitate mitică la o modalitate rațională? Finley dădea următoarea explicație: „Thales și succesorii săi au pus chestiuni generale și au propus răspunsuri generale, raționale, impersonale".

Toate aceste afirmații, fiind prea generale și mult prea ipotetice, nu ne pot aduce o lămurire precisă asupra modului cum s-a născut, cu adevărat, filosofia grecească. Într-adevăr, cînd istoricii văd originea acesteia în credințele arhaice și în mistere, ei nu înțeleg prin aceasta decît că la început grecii și-au pus problemele în mod primitiv, iar răspunsurile lor au fost la fel de primitive ca și întrebările care le-au provocat. După aceea, a început o epocă nouă, cînd ei și-au pus aceste întrebări într-un mod „civilizat" și le-au dat un răspuns mai mult sau mai puțin „civilizat". Aceasta nu explică însă persistența unor formule arhaice, cum este aceea a definiției filosofiei ca „pregătirea pentru moarte", de la orfici și pythagoreici pînă la Platon, Plotin și pînă la sfîrșitul filosofiei grecești.

*

Am văzut că Platon însuși ne trimite în legătură cu formula *meléte thanátou*, cu ideea că *sōma* este o *sēma* pentru

[20] M. I. Finley, *Les Anciens grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée*, p. 105—106 (trad. fr., Editura Fr. Maspero, 1979).

suflet, la misterele grecești. Problema acestor „mistere" nu este complet elucidată, deși s-a spus despre ele tot ce se putea imagina, și aceasta tocmai fiindcă nu există o expunere veche din care să ne putem face o idee cît de cît clară despre ceea ce erau aceste ceremonii. Dacă vom face un scurt popas asupra lor este în scopul de a vedea în ce măsură desprinderea de vechile practici se realizează în cursul momentului socratic.

În general, impresia care reiese din studiile făcute asupra „misterelor" grecești a fost aceea de „ascuns", sens corespunzător celui modern al cuvîntului mister. În felul acesta, ele au fost privite ca niște ceremonii „secrete", în care anumite lucruri erau împărtășite participanților, care nu aveau voie să le facă cunoscute și altora. S-a afirmat chiar că „adevăratele secrete ale Marilor Mistere nu au fost niciodată divulgate." [21] Un pasaj din Aristotel ne informează că Eschylos era să-și piardă viața pentru că athenienii au avut impresia că el a dezvăluit unele secrete în tragediile sale.[22] Într-adevăr, interpretarea unor texte, destul de fragmentare de altfel, ajunse pînă la noi, texte care au toată șansa să fi fost deformate de-a lungul timpului, se centrează pe „mister" ca „secret". Astfel ideea că „misterele" sînt niște „științe secrete" și fac parte dintr-o „religie secretă" este centrală în prezentarea „Misterelor de la Eleusis" (și a altora înrudite) de către Victor Magnien.[23] Nu numai atît, dar pentru acest autor, însăși filosofia greacă ar fi avut „un caracter obscur și misterios".

Dacă am admite această interpretare, ce șansă ar exista ca niște lucruri ținute „secrete", la care autorii greci s-au referit doar prin aluzii, să fie interpretate în timpul nostru în mod corect? Încercarea deci de a ne apropia de înțelegerea lor cere o mare prudență și în orice caz renunțarea la amănunte acestea oricum nesigure. Să căutăm dar ce ar putea fi reținut ca esențial în aceste „mistere".

[21] Mircea Eliade, *Histoire des croyances religieuses*, I, p. 307 (Payot, Paris, 1976).

[22] Aristotel, *Ethica nicomachică*, III, 1, 17. Tragediile incriminate ar fi fost *Arcașii*, *Preotesele*, *Iphigenia* și *Sisyf*.

[23] Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis, leurs origines, le rituel et leurs initiations*, ed. a II-a, p. 9—16 (Payot, Paris, 1938). Misterele au avut loc aproape în întreaga lume antică, în Egipt, în Siria, în Persia, în Frigia,

Cele mai cunoscute dintre ele erau acelea de care am amintit, de la Eleusis, oraș antic în apropiere de Athena, fondat, după cum ne spun tradițiile, de către traci. Aici se găsea un sanctuar celebru, *Telestérion*-ul.[24] După investigațiile arheologilor și istoricilor, acest sanctuar pare să fi fost construit în secolul al XV-lea î.e.n. Cercetările făcute în această problemă [25] ne spun că misterele au fost celebrate la Eleusis timp de aproape două mii de ani și desigur că unele ceremonii au fost modificate în decursul timpului. Noi credem că este foarte probabil că și unele idei au fost modificate și mai ales neînțelese, cu timpul, ele devenind astfel „secrete" și prin îndepărtarea de sensul lor originar. Este explicația care ne apare cea mai plauzibilă.

Să vedem însă mai întîi ce erau aceste mistere.[26] Ele erau niște ceremonii care se dezvoltau treptat și la diverse grade. Unele din scenele acestor ceremonii, acelea care se refereau la fazele începătoare, sînt reprezentate pe vase și basoreliefuri care au ajuns pînă la noi. Aristofan, ca și alți autori, a făcut aluzii la unele faze din aceste ceremonii. Misterele de la Eleusis erau separate în două categorii: „Micile Mistere" și „Marile Mistere". Micile Mistere erau celebrate o dată pe an, primăvara, în luna Anthestérion (februarie). Marile mistere erau celebrate și ele tot o dată pe an, în luna Boédromion (septembrie). Ceremoniile durau opt zile și „toți cei care aveau mîinile curate" și vorbeau limba greacă, inclusiv sclavii, aveau dreptul să participe la aceste ceremonii dacă, bineînțeles, participaseră la ritualurile preparatoare.

în Cappadocia, la romani, în Karia, în Tracia. Același autor ne informează de existența în Grecia (după sursele antice) a numeroase „mistere", fiecare constînd din ceremonii prezidate de o zeitate determinată: Misterele Cabirilor, Corybanților, ale Marilor zei; Misterele lui Chronos și ale Titanilor; Misterele lui Zeus, în Creta; Misterele Hecatei, în Egina; Misterele Dioscurilor; Misterele lui Antinous la Mantineea; Misterele lui Dryops la antineeni; Misterele Herei la Argos și Nauplia; Misterele lui Sagra în Attica; Misterele Grațiilor la Athena; Misterele Aphroditei, în Cipru; Misterele lui Dionysos, în Creta, în Beoția, la Delphi, la Athena și în alte părți; Misterele Athenei la Athena etc.

[24] *Telestérion* — Τελεστήριον însemna în grecește „locul unde au loc ceremoniile de inițiere".

[25] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 307.

[26] *Ibidem*, p. 307—308. Urmărim expunerea după acest autor.

Participarea tuturor celor care aveau interes și pregătirea la aceste ceremonii arată că ele erau „deschise" și în acest caz nu putea fi vorba de „secrete" propriu-zise.[27]

Ce se întîmpla în timpul ceremoniilor eleusine? Se știe că în partea de început se rosteau diverse invocații, formule liturgice, dar mai mult nu se poate spune. „Nu știm aproape nimic — spune Mircea Eliade — despre riturile efectuate în timpul celei de a doua zile petrecute la Eleusis." Ceea ce se poate reține ca sigur din relatările făcute sînt următoarele idei: 1) *misterele* erau niște ceremonii; 2) ele cereau o anumită pregătire, care era o „purificare" — κάθαρσις *(kátharsis)*; ținta finală în vederea căreia erau celebrate aceste ritualuri era obținerea stării numite ἐποπτεία *(epopteía)*, stare de contemplare (a misterelor).

Dar să considerăm chiar termenul μυστήριον *(mystérion)*, tradus și devenit ulterior „mister". Cuvîntul μυστήριον conține rădăcina μυ, și am arătat că, în familia de cuvinte formată cu această rădăcină, era cuprins și sensul de „a închide ochii", „a închide gura". Cu alte cuvinte, „misterele" erau niște ceremonii care trebuiau să provoace o stare de „tăcere" a participantului, o stare de „non-vedere".

Ceremonia săvîrșită în timpul misterelor se numea τελετή *(teleté)*, termen care a fost tradus prin ceremonie de „inițiere" sau simplu „inițiere" (în mistere). Dar sensul lui prim, așa cum îl găsim în textele vechi, era acela de ceremonie. Rădăcina *tel* dădea însă și ideea de „desăvîrșire", de „realizare". Acesta-i, de altfel, și înțelesul verbului respectiv τελέω *(teléo)*, care însemna „a realiza" (un lucru) [28], „a desăvîrși" (o lucrare).[29] Sensul s-a redus în decursul timpului la înțelesul de care am vorbit, de „inițiere", mai apropiat de ideea de „secret".

Să vedem însă ce se urmărea să se obțină prin aceste ceremonii — *teletai*. Mai întîi, în *Micile Mistere* se pregătea neofitul la o înțelegere „simbolică" a sensului morții. Iată ce scrie în acest sens Plutarch [30]: „Moartea consistă în a te exila de trup; și *somnul* consistă în a fugi [de trup] așa cum

[27] Jean-Pierre Vernant *(op. cit.*, p. 82—83*)*.
[28] Homer, *Iliada*, I, 523 etc.
[29] Homer, *Odysseea*, IX, 127 etc.
[30] Plutarch, *Despre originea sufletului*, III, 5.

sclavul fuge de stăpînul său". Și același autor ne spune în altă parte: „Somnul nu este altceva decît Micile Mistere ale morții, căci somnul este cu adevărat o primă *teleté* a morții" [31]. Acesta pare a fi scopul final al tuturor acestor ceremonii, de „a muri" în mod simbolic. Considerînd documentele existente, Magnien crede și el că poate desprinde sensul simbolurilor din ceremoniile misterelor [32]: inițiații sînt socotiți morți și primesc un mormînt; după diverse ceremonii, ei se întorc la viața corporală și se alătură inițiaților. Cu aceștia ei pot participa la *epopteía*, la viziunea supremă. Termenul *epopteía*, pe care l-am mai menționat, semnifică exact ceea ce semnifică și *theoría*.

O asemenea contemplație, deși era o „vedere", nu putea fi obținută prin simțuri, ci era o „viziune" a *noûs*-ului. Pentru ca acesta să poată funcționa fără nici o piedică, se credea că se poate realiza degajarea lui de sensibil și la aceasta inițiatul trebuia să ajungă printr-o preparație îndelungată care era numită, după cum am spus, *meléte thanátou*. S-a tradus, în mod obișnuit, *meléte* prin „pregătire". Sensul acesta nu este greșit, dar el nu exprimă în întregime conținutul termenului. Substantivul μελέτη *(meléte)* mai avea și sensul de „practică", de „exercițiu"; iar verbul *meletáo* însemna „a practica", „a exersa". Cu alte cuvinte, *meléte thanátou* însemna „practicarea morții". Explicația acestei expresii ne este dată direct de Platon [33].

Ideea de „a se concentra", care revine în mai multe pasaje din Platon, este redată în grecește de verbul întrebuințat în textul citat συναθροίζω *(synathroízo)*, care înseamnă exact „a reuni", „a aduna într-un tot". Energiile intelectuale trebuiesc concentrate, „implicitate", astfel ca trupul să „nu mai vadă", să „nu mai audă". În felul acesta, termenii întrebuințați mai sus, ca *mystérion* (cu înțelesul de „tăcere"), de *teleté* (cu înțelesul de „realizare") și *meléte* (cu înțelesul de „practicare") capătă un mesaj care nu este metaforic: era vorba de o întrerupere a contactului sensibil cu lumea, pentru ca *noûs*-ul să „iasă" din corp *(sōma)* care era pentru el ca un „mormînt" *(sēma)*.

Rezultatele la care am ajuns arată că, în ultimă analiză, scopul enunțat de adagiul filosofic pe care-l analizăm era asemănător cu acela al misterelor; adică *theoría* — contemplația.

*

Tot ce am spus mai sus este de regulă exemplificat de cazul lui Socrate. Din dialogurile lui Platon, cît și din mai multe texte vechi, aflăm că înțeleptul athenian realizase scopul pe care-l atribuise el însuși filosofiei, de *meléte thanátou*. El reușise să-și degajeze *noûs*-ul de legăturile prin care era prins de lume, concentrîndu-se. În acest sens Diogenes Laertios ne spune [34] că Socrate a luptat la Potideea și că, după cum se transmite, „a stat atunci o noapte întreagă nemișcat în aceeași poziție". Aulus Gellius [35] precizează că aceste „exerciții" erau voluntare *(inter labores voluntarios et exercitia corporis)*, relatînd și el că „Socrate stătea în picioare, fără repaos, timp de o zi și o noapte, de la o aurora la alta, fără a închide ochii, nemișcat, în același loc, cu fața și ochii îndreptați în aceeași direcție, în atitudini de meditație, ca și cum sufletul se despărțise de corpul său". În dialogul *Symposion* [36], Platon ne descrie o scenă întreagă, în care Socrate,

[31] Plutarch, *Consolații*, 12. Cf. V. Magnien, *op. cit.*, p. 187.

[32] V. Magnien, *op. cit.*, p. 209.

[33] „Iubitorii de învățătură știu că filosofia preia educația sufletului, care este cu adevărat înlănțuit de trup și unit cu el; prin aceasta sufletul este silit să cerceteze lumea din afară ca dintr-o închisoare, ca dintr-un adînc întunecat, nu de-a dreptul; ei mai știu că filosofia vede, lămurit, cum grozava putere a închisorii își are izvorul în dorință; cum prin aceasta sufletul este pînă într-atîta de legat încît omul devine el însuși făuritorul propriilor lui lanțuri. Cum am spus, iubitorii de învățătură își dau seama că filosofia, primind sufletul într-o astfel de stare, îi dă o blîndă mîngîiere; căci luîndu-și sarcina să-l libereze, ea-i dovedește că observarea lumii prin ochi, urechi sau alte simțuri este plină de înșelăciune; ea-l sfătuiește să se despartă de acestea, pe măsură ce folosința lor nu mai este o necesitate; ea-l îndeamnă să se reculeagă în sine, să se concentreze și să nu se încreadă nimănui decît sieși, pentru ca, oricînd va avea ceva de cercetat, el să fie singur cu sine; numai așa sufletul poate înțelege ceva din realitatea în sine a lucrurilor, pe cînd cele ce le va percepe prin simțuri sînt uneori într-un fel, alteori în altul, și nu-i arată deloc adevărul; ea-i spune că ceea ce sufletul vede prin simțuri este numai lumea perceptibilă și vizibilă, pe cînd el însuși este în măsură să vadă și o altă lume, care-i neperceptibilă, însă inteligibilă. " (Platon, *Phaidon*, 82 d —83 a.)

[34] Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, II, 23.

[35] Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, II, 1.

[36] Platon, *Symposion*, 174 a — 175 b, trad. Șt. Bezdechi (Fund. Culturală Regală Regele Mihai I, Buc., 1944).

invitat la un prieten la cină, este „cufundat în gînduri asupra lui însuși" și apoi se oprește în poarta unei case. Amfitrionul este informat de această întîmplare, dar îi oprește pe ceilalți să se ducă să-l aducă, explicînd lucrurile astfel: „Lăsați-l în pace. Așa este obiceiul lui să se retragă într-un colț, oriunde se nemerește, stînd pironit locului [...]. Nu-l tulburați." Care era semnificația acestei „retrageri în sine", ne-o explică chiar Agathon, prietenul la care erau invitați, cînd spune: „Vino încoace, Socrate, și stai lîngă mine, pentru ca, atingîndu-mă de tine, să mă folosesc și eu de adînca descoperire ce s-a înfățișat cugetului tău în tinda vecinului. De bună seamă că acum ești în stăpînirea acestui adevăr, căci altfel nu ai fi plecat de acolo." [37]

Așadar, Socrate urmărea starea în care, cum ni se spune în *Symposion*, „intelectul se aplica asupra lui însuși" — ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν.

Desigur, acesta era și sensul devizei adoptate de el, și care aparținea înțelepților anteriori, înscrisă pe frontispiciul templului de la Delphi: γνῶθι σεαυτόν — „cunoaște-te pe tine însuți". Acestei devize a înțelepciunii, Platon i-a închinat un dialog întreg, *Charmides*, în jurul căruia s-au purtat multe discuții, toate fiind legate de semnificația cuvîntului *sophrosýne*. Termenul a fost folosit în decursul timpului cu diverse sensuri: modestie, prudență, simplitate, *liniște, sfială*, temperanță, *restrîngere la ce-i al tău*, și cel dat de deviza delphică *cunoaște-te pe tine însuți*.[38] Dar el mai are și sensul de a fi „cu sufletul, cu intelectul sănătos", sens în care de altfel se integrează toate celelalte.

Semnificația termenului σωφροσύνη *(sophrosýne)*, care credem că se încadrează cel mai bine în contextul teoriilor lui Platon și pe care le dezvoltă Socrate nu numai în *Charmides*, este dată de înțelesul de „restrîngere la ce-i al tău", „cu intelectul sănătos" și mai cu seamă de „cunoașterea de sine", căci prin aceasta se presupune că se ajunge la ceea ce este „nemuritor", „etern" și care este însuși intelectul superior, în care se restrîng toate energiile spirituale ca în ceea ce este locul lor propriu. Se regăsește astfel, pentru *gnōthi seautón*, același sens ca și pentru *meléte thanátou*.

[37] Unii autori s-au ocupat de pasajul acesta din *Symposion*, dar l-au interpretat prin teorii „șamanice" sau „mediumnice", ca de exemplu E. R. Dodds în *The Greeks and the Irrational*, cap. V. De asemenea, Henri Joly, în cartea sa *Le Renversement platonicien*, p. 69 și urm., face o serie de asemenea identificări, comparînd pe Socrate cu un yoghin indian. Roger Godel a scris o mică lucrare, *Socrate et le sage indien* („Les Belles Lettres", Paris, 1953), în care face o comparație, care merge pînă la identificare, între Socrate și înțeleptul indian.

[38] Notiță introductivă la *Charmides*, în Platon, *Opere*, I, p. 173 (Editura Științifică și Enciclopedică, 1974).

*

Am văzut că pentru a obține starea de concentrare în sine a *noūs*-ului Socrate avea o anumită pregătire. În ce consta această pregătire este greu de descifrat exact din cauze lipsei textelor, dar unele indicații au ajuns totuși pînă la noi. Aceste procedee, întrebuințate în mistere sau cîntate de poeți sînt numite: *purificări*. Empedocle a scris o lucrare intitulată tocmai καθαρμοί — „Purificări", din care însă nu ne-au rămas decît unele fragmente. Nu vom intra în amănunte, vom spune numai în general că purificările conțineau o gamă largă de metode, care se extindeau de la practici de higienă propriuzise la virtuțile sociale, legate de *Polis*, și pînă la cele filosofice legate de *noūs*, prin care se ajungea la contemplație și care erau legate de asceză. Dar virtuțile sociale puneau și ele, prin practicarea lor, niște probleme prin care se ajungea în cele din urmă tot la o elaborare filosofică, cum este considerarea lor în sine: binele ca idee de bine, justiția ca idee de justiție. Știm, de exemplu, că muzica era una din tehnicile folosite pentru obținerea condițiilor necesare liniștii în care virtuțile vor atinge armonia. Virtuțile filosofice prin natura lor erau cele care își propuneau atingerea esenței însăși a *noūs*-ului. De aceea, pentru Platon, întreg itinerariul adevăratului filosof, ca și în mystere, era o purificare, adică în fond „o desprindere", „o eliberare" de ceea ce este trecător și iluzoriu, altfel spus, de ceea ce este, cu un cuvînt modern, accidental. Însuși adevărul era o asemenea purificare, un fel de „curățire" de pasiuni, iar cumpătarea, justiția, bărbăția și chiar înțelepciunea participau și ele la o astfel de curățire.

Toate virtuțile erau deci privite ca practici purificatorii și toate ajutau la „deprinderea sufletului de a se concentra în sine", de a se separa, pe cît posibil, de iluzoriu și de acci-

dental, care se socotea a fi realizarea cea mai importantă a filosofului.[39]

Purificările, așa cum le-am definit mai sus, au pregătit și au condiționat în lumea antică atingerea țelului suprem al cunoașterii perfecte, al cunoașterii adevărului.[40] Socrate ne trimite el singur pentru aceasta în trecut[41]: „S-ar putea crede că aceia care ne-au orînduit mysterele nu sînt chiar oameni neînsemnați, căci ei încă de mult ne dau de înțeles că cel ce va ajunge în lumea lui Hades necurățat și nepregătit se va afunda în nămol, pe cînd cel ce ajunge curat și inițiat va rămîne împreună cu zeii".

*

Analiza întreprinsă în acest capitol a arătat, o dată mai mult, că ideile arhaice au fost preluate de filosofii greci și prelucrate în laboratorul lor intelectual, luînd însă o formă conceptualizată, mai mult sau mai puțin inteligibilă pentru noi, dar care nu mai ține de religie, ci de căutările spiritului uman în plan filosofic, etic și civic. Idealul filosofiei grecești, de „a trăi aproape de zei", este prezent în toate definițiile acceptate pentru filosofie, iar acest ideal nu era numai un deziderat abstract, rod al unor meditații abstracte, ci tindea la o realizare a unei stări ontologice, care să dea ființei umane o dimensiune universală.

[39] Platon, *Phaidon*, 67 c, trad. rom.

[40] *Op. cit.*, 67 a, b.

[41] Platon, *op. cit.*, 69 c. S-a discutat foarte mult un pasaj din *Republica* (II, 364 b-c) în care Platon spune: „Preoți cerșetori și ghicitori merg pe la porțile celor bogați și îi conving că ei au puteri pe care le-au obținut de la zei, prin sacrificii și incantații, de a repara, prin jocuri și sărbătoriri, o injustiție făcută de vreun om sau de strămoșii lui [. . .], convingînd, după cum pretind ei, pe zei să se facă slujitorii lor [. . .]. Ei sprijină toate aceste pretenții pe mărturia poeților." Acest pasaj arată indiscutabil că epoca proliferase „șarlatani" și „ghicitori", dar că aceștia nu aveau nimic de a face cu țelurile ceremoniilor celebrate în mystere sau cu idealul adevăratului filosof.

XII

Theoría toū óntos

Definiția filosofiei, „cunoașterea celor ce sînt ca fiind cele ce sînt" — φιλοσοφία ἐστι γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί, atribuită de David Armeanul lui Pythagora, este în realitate mult mai veche. După cum se exprimă Aristotel, ar părea că ea aparține filosofiei de la începuturile ei. Iată ce scrie Stagiritul[1]: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν — „Astfel, obiectul etern al tuturor cercetărilor din vechime și de acum, întrebarea ce se pune întotdeauna este *ce este existența* *?" Pasajul acesta este deosebit de important pentru înțelegerea fondului filosofiei grecești. Din nefericire, în limba română vocabularul care să redea toate nuanțele implicate de acest text nu este fixat încă. De altfel, chiar în limba germană, limbă care a suferit prelucrări filosofice profunde și care au făcut-o aptă pentru gîndirea filosofică, există dificultăți în redarea terminologiei grecești. Aceste dificultăți le-a resimțit din plin Martin Heidegger, care, pentru transpunere, a fost nevoit să forjeze termeni germani noi.

Ce este existența? Ce înțelegeau grecii prin τί τὸ ὄν? *(tí tò ón?)*. Verbul a fi — εἶναι — are participiul prezent cu trei genuri ὤν, οὖσα, ὄν, cu înțelesul „care există", „existînd". Substantivarea formei neutre duce la τὸ ὄν, care

[1] Aristotel, *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028 b.

* *Notă.* Am tradus τὸ ὄν prin „existență" și vom păstra tot timpul acest termen pentru filosofia grecească. De-a lungul timpului, prin diverse traduceri, expresia *tò ón* a fost redată în diverse moduri, mai cu seamă în filosofia modernă, unde apare ca „ființă", cu înțelesul general tot de „existență", dar cu unele note specifice fiecărui autor, după cum se va vedea în cursul expunerii noastre.

înseamnă literal „existîndul", „ceea ce există", „existența". De ce a avut nevoie filosofia greacească de această expresie, cînd putea, în mod normal, să aleagă infinitivul εἶναι pentru a desemna existența? În *Sein und Zeit*, Heidegger traduce τὸ ὄν exact prin participiul prezent al infinitivului *sein* a fi), anume *seiend* (fiind, existînd, care există), și face și o substantivare *das Seiende*.[2] Acestea sînt forme normale, dar filosoful german apelează și la forme fabricate de el pentru a putea reda unele nuanțe care altminteri ar dispărea printr-o traducere literală.[3]

Să vedem ce au făcut scolasticii, care secole de-a rîndul s-au ocupat de problemele filosofiei grecești și, în special, de problemele filosofiei peripatetice. Ei nu au utilizat, pentru a reda ideea de τὸ ὄν, nici termenul *existere* și nici *esse* — „a exista", ci *ens* — „ființă", „obiect", „entitate". De aceea își intitulează Thomas de Aquino binecunoscutul său tratat *Despre ființă și esență* cu expresia latină *De ente et essentia*.

Totuși nici *ens* nu explică prea bine intenția vechilor filosofi greci din expresia τὸ ὄν. Aceasta arată că este nevoie de unele precizări făcute de la început pentru a nu da loc la confuzii care s-ar putea repercuta apoi în tot ce se va construi cu astfel de noțiuni lăsate imprecise.

Vom preciza că expresia τὸ ὄν apare întărită la Aristotel și sub forma de τὸ ὄν ᾗ ὄν *(tò ón hē ón)* — „existența ca existență", cu sensul de existență ca ceea ce este ea, expresie tradusă de scolastici exact prin *ens inquantum ens*. Unii traducători moderni ai *Metafizicii* lui Aristotel sau chiar ai lucrării *De ente et essentia* a lui Thomas de Aquino au intuit faptul că întrebuințarea lui *ens* pentru τὸ ὄν trebuie să fi avut la bază o intenție anumită și au încercat să facă unele distincțiuni, uneori interesante. De exemplu, Cath. Capelle, în traducerea franceză a opusculului *De ente et essentia*, scrie, subliniind dificultățile traducerii[4]: „Avem de a face aici nu numai cu o limbă a unei științe, dar și cu aceea a unei epoci. [...] Una din principalele dificultăți era aceea de a găsi

[2] Urmărim ediția neschimbată din 1967.

[3] Aceste dificultăți apar și mai evidente în limba franceză. Traducătorii lui Heidegger au fost obligați uneori să păstreze termenii germani, sau să-i pună în paranteză alături de cei francezi forjați *ad hoc*.

[4] Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, trad. în limba franc. de Cathe-rine Capelle, p. 6 (J. Vrin, Paris, 1971).

echivalentul la *ens*, *esse* etc. *Ens* — «fiind» *(étant)* — desemnează ființa *(l'être)* ca substantiv, deci ființa concretă, ceea ce există, deci o ființă *(être)* [...]. Dacă reluăm participiul *ens*, putem să înțelegem prin acesta «ceea ce posedă *esse*, adică existența în sens activ».“ Și cum în franceză cuvîntul *existence* — existență — nu este rezervat ca în latină numai sensului abstract, traducătoarea crede că îl poate folosi, după caz, pentru *esse* împreună cu *l'exister* — existare, folosind adică și substantivarea infinitivului.

Noi credem că distincția făcută de Aristotel, și menționată mai sus, întrebuințînd două expresii τὸ ὄν și τὸ ὄν ᾗ ὄν ar putea să ne aducă o oarecare lumină în problema considerată. Această deosebire a fost făcută și de unii gînditori medievali, fără ca ea să fie subliniată întotdeauna în tratatele vremii. De exemplu, Cajetanus Thienaeus ne spune că *esse dupliciter sumi potest* — „*esse* poate fi întrebuințat în două moduri“: *esse* — existența ca fapt de a exista *(existere in actu exercito* — „existența în act manifestat“) și *esse* — existența ca obiect de gîndire *(existentia ut quod quid est* — „existența ca ceea ce este“).[5]

Dar chiar făcînd această deosebire nu am făcut un pas prea mare, fiindcă tot nu am aflat ce este existența. Dificultatea a fost relevată de Martin Heidegger, care, referindu-se la „gigantomahia dusă în jurul termenului *ousía*“, crede că discuția ar trebui reînviată.[6] El constată însă că *ființa (Sein)*, fiind considerată drept conceptul cel mai general și cel mai vid, care rezistă oricărei încercări de a-l defini, deci indefinisabil, nimeni, în epoca noastră, nu mai face acest efort socotit inutil, mai ales că termenul poate fi utilizat cu un sens de la sine înțeles *(Selbstverständlichkeit)*. „Ceea ce făcea neliniștea filosofării antice ca fiind «ascunsul» *(Verborgenes)* a devenit — spune Heidegger — clar ca lumina soarelui *(sonnenklaren)*, așa că cine mai ridică întrebări asupra acestei chestiuni poate fi învinuit de o greșeală de metodă.“[7]

Dar dificultățile ridicate de problemă nu erau mai puțin resimțite chiar în timpul marii înfloriri a filosofiei grecești,

[5] Cajetanus Thienaeus, *In: Jamblicho, quaestio 82*, art. 3. Cf. J. Maritain, *Éléments de philosophie*, I, p. 216 (ed. Pierre Téqui, Paris, 1921).

[6] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2.

[7] *Idem*.

și de aceea Heidegger își începe celebra lui lucrare *Sein und Zeit* printr-un citat din Platon, care este și *motto*-ul cărții: „Căci, evident, sînteți de mult încredințați că știți ce înțelegeți cînd folosiți cuvîntul *fiind* [ὄν — *seiend*]; și noi credeam altădată că îl înțelegem, dar acum am căzut în perplexitate." [8]

Avem oare un răspuns — se interoga filosoful german — la întrebarea ce înțelegem prin *fiind (seiend)*? Nicidecum, răspunde Heidegger. Aceasta este chiar sarcina operei sale, așa cum o spune singur: să elaboreze în mod concret problema sensului lui *Sein* („ființă"). Concepția sa îl va conduce la o interpretare personală a *timpului (Zeit)* ca orizont al oricărei înțelegeri posibile a lui *Sein* („ființă"). Soluția lui va fi obținută însă prin metoda fenomenologică, metodă necunoscută de greci. Ea va oferi indiscutabil o serie de perspective interesante despre ființă — și a provocat vii discuții în timpul nostru —, dar nu din „perspectiva" filosofiei grecești.

După cum am arătat, filosoful grec voia să cuprindă „eternul", ceea ce este dincolo de spațiu și timp. Nici spațiul, nici timpul nu puteau fi „cadre" sau „orizonturi" posibile pentru ceea ce căuta *sophia* gînditorului grec. Desigur, lumea exista și în spațiu și timp, dar nu în esența ei. A gîndi asupra realității din timp și spațiu este un act filosofic incontestabil, dar el este un act modern din afara finalității pe care i-o dădea filosoful grec, iar noi tocmai această finalitate ne-am propus să o găsim, care să lămurească ceea ce ne apare ininteligibil în filosofia veche a grecilor.

*

Să considerăm, în ordinea tratării lor de către Heidegger [9], aceste idei despre ființă.

1. Ființa este conceptul „cel mai general" *(der allgemeinste Begriff)* — τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων [10]. Traducerea textului este a filosofului german. Socotim însă că ea este împiedicată de afirmația categorică a lui Aristotel: „Existența nu este un universal" [11]. Și cum toate „conceptele" sînt „universale" (καθόλου), urmează că „ființa" nu poate fi

[8] Platon, *Sophistes*, 244 a. Am urmărit traducerea lui Heidegger.
[9] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 3—5.
[10] Aristotel, *Metafizica*, III (B), 4, 1001 a.
[11] Aristotel, *op. cit.*, IV (Γ), 2, 1005 a.

un „concept *(Begriff)* general". În acest sens, chiar Heidegger observă că „generalitatea ființei" nu este aceea a „genului", ca trece dincolo de generalitatea acestuia. De aceea noi am traduce această propoziție prin: „Ființa (existența) este absolut (cu totul) — καθόλου — cel mai important dintre toate [lucrurile]". Am tradus καθόλου aici prin „absolut" (adverb), considerînd forma din care el se trage, anume καθ' ὅλου — așa cum se scria pînă la Aristotel. Etymologic, termenul însemna „luat în total" — de unde „în mod absolut", opus lui κατὰ μέρος, „luat după părți".

Scolasticii, de pe pozițiile lor, au fost foarte prudenți în traducerea și în redarea expresiilor grecești, și în această privință iată ce scrie Thomas de Aquino: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* — „Ceea ce este mai întîi sesizat este existența, a cărei comprehensiune este inclusă în toate care sînt sesizate" [12].

De altfel, aceste afirmații se găsesc chiar la Aristotel: Existența este „ceea ce este comun la toate lucrurile" și încă „ceea ce este cel mai propriu [caracter] al tuturor lucrurilor" [13].

Existența depășește astfel orice conceptualizare, ceea ce filosofii medievali au numit, în felul lor specific, *ens* una din *transcendentia*, un „transcendent", celelalte fiind *unum, bonum, verum*. Thomas de Aquino arăta că aceste patru *transcendentia* sînt identice în fond.[14] La acestea Pseudo-Thomas mai adaugă încă două: *Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, quae re idem sunt sed ratione distinguuntur* — „Sînt însă șase *transcendentia*, adică ființă, lucru, ceva, unul, adevărul, bunul, care sînt identice în realitate, dar sînt distincte în rațiune".[15] Este aici ceea ce spusese cu alți termeni Aristotel [16]: „Este limpede — zice el — că adăugînd existența la unul, sau invers, unul la existență, înseamnă același lucru". Și

[12] Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II, 1, *quaestio* 94, *art.* 2. Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 3.
[13] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 3, 1005 a; III (B), 3, 998 b; XI (K), 2, 1060 b etc.
[14] Thomas de Aquino, *De veritate, quaestio I*, art. 1.
[15] Pseudo-Thomas, *De pluralitate formarum*, 1.
[16] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1003 b.

în altă parte [17]: „Indiferent dacă reducem tot ce există la unul sau la existență, chiar dacă acești doi termeni nu sînt identici, ci înseamnă fiecare ceva deosebit, totuși, fiecare din ei poate funcționa în locul celuilalt, întrucît unul, pînă la un anumit punct, este și existența, iar existența la rîndul ei este și unul".

Este evident deci că existența este socotită ca fiind acategorială. Ea depășește toate conceptualizările noastre, iar ele se sprijină toate pe existență, fiindcă ea este ce „cade mai întîi în intelect", cînd sesizăm un lucru. Cu aceasta întreaga cunoaștere intelectuală capătă un caracter ontologic, fiindcă sursa și fundamentul ei sînt existența. Ea este izvorul inteligibilității tuturor lucrurilor cunoscute, iar inteligibilitatea unui lucru constă în participarea lui la existență. Interpretarea dată este confirmată tot de un pasaj din Aristotel, la care se referă și Heidegger [18]: „Nu este cu putință să considerăm unul și existența ca un gen": οὔτε τὸ ὄν γένος — „existența nu este un gen".

2. Din cele spuse mai sus rezultă că nu este posibil să definim conceptul de existență cu instrumentele logicii formale. Heidegger este de acord cu această imposibilitate.

Vom adăuga că și alți cercetători au ajuns la concluzia că existența, în sensul grecesc, nu putea fi definită. A. Diès, în cunoscuta lui lucrare *Autour de Platon*, după ce face o analiză destul de amănunțită a ideilor din dialogul *Parmenide* și mai cu seamă din *Sophistul*, scrie: „Nu se poate spune mai clar că *ființa este indefinisabilă*" [19]. Și într-adevăr, dacă, pentru Aristotel și pentru logica formală, *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*, atunci este imposibil să cuprindem între două

[17] Aristotel, *op. cit.*, XI (K), 3, 1061 a (trad. rom.).

[18] Aristotel, *op. cit.*, III (B), 3, 998 b.

[19] A. Diès, *Autour de Platon, Essai de critique et d'histoire*, p. 516 (ed. din 1972. Société d'édition „Les Belles Lettres", Paris). Argumentele lui Diès sînt multiple și, de fapt, sînt înșeși textele platonice. Iată concluzia lui: *„Despre ființa lui Platon se poate spune că există pentru că se poate spune că nu există.* Pusă în fața multiplelor determinări inteligibile, ființa nu este nici una din ele [. . .]". „Dar această ființă *(être)* indefinisabilă nu este ființa abstractă a unui universal al rațiunii. Ea este universală în sensul că, în inteligibil, nici un gen nu poate să existe decît participînd la ea". (*Op. cit.*, p. 516—517.)

genuri „ceea ce nu este un gen" — adică existența. Totuși, sîntem de acord cu Heidegger, că „nedefinisabilitatea" *(Undefinierbarkeit)* existenței nu ne dispensează de problema sensului ei, ci dimpotrivă, o provoacă direct.

3. A treia chestiune ridicată de filosoful german este implicată de primele două, și anume ideea că „ființa este un concept de la sine înțeles" *(selbstverständlich)*. Menționăm, încă o dată, că nici Aristotel și nici scolasticii nu au acceptat existența ca un „concept", ci ca o realitate primă — cel dintîi în sens materialist, ceilalți din punct de vedere al monismului idealist. În afară de această rezervă, sîntem de acord cu Heidegger că, în vorbirea curentă și chiar în discursul filosofic, ființa poate apărea cu un sens de la sine înțeles, sens care nu ar mai ridica astfel întrebări, deși desprins dintr-un conținut nedescifrat. Oricine, spune Heidegger, înțelege afirmații ca: „Cerul este albastru", „Sînt vesel" etc., dar, adaugă el, această înțelegere obișnuită *(durchschnittliche)* nu ar dovedi decît o incomprehensiune care arată că „în orice comportament și în orice existent raportat la ceea ce există ca existent se află la bază *a priori* o enigmă".

Poate că enigmă este prea mult spus, dar este evident că toate aceste propoziții care implică ființa (existența) nu au o întemeiere logică în fondul lor atît timp cît nu am lămurit încă ce este existența. În acest sens credem că poate fi înțeleasă și afirmația lui Heidegger că a recurge la *Selbstverständlichkeit* („înțelegerea de la sine" — evidență), în cuprinsul conceptelor fundamentale ale filosofiei, este un procedeu „dubios" *(zweifelhaftes Verfahren)*, mai cu seamă, cum spune el, cînd este vorba de „conceptul" de ființă.

Dacă însă existența nu poate fi definită, și nici măcar nu este un concept, atunci cum putem să-i sesizăm sensul? Fără a stabili un sens pentru existență, este inutil să încercăm să facem un pas mai departe. Heidegger a văzut foarte bine că aceasta este *prima quaestio* și că este necesar ca ea să fie pusă. [20] Această chestiune se pune pentru orice cercetător scrupulos de a nu explica *obscurum per obscu-*

[20] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 5.

rius. Fiindcă totul va depinde de ce vom înțelege prin τὸ ὄν ἢ ὄν.

Heidegger, pentru a trata problema sensului ființei, pleacă de la faptul deja menționat că am avea *o înțelegere comună și vagă a ființei, ceea ce este un fapt — Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.* [21] Totuși, cu toate că această *Seinsverständnis* este confuză, nesigură, aproape o cunoștință pur verbală, nedeterminarea ei este un fenomen pozitiv care trebuie explicat. Dar nu această explicație ar trebui să ducă la o înțelegere a sensului ființei, ci va trebui pornit de la un concept deja elaborat al acesteia. Ce vrea să spună Heidegger prin această afirmație? Intenția lui este să arate că, oricum am pune chestiunea, într-un mod simplu sau într-un mod savant, ființa este deja prezentă. Și întrucît el credea, după cum am văzut, că ființa ar fi un concept, el va căuta metode prin care acesta să fie explicat *(erörtern)*.

Plecînd de la ideea că ființa determină existîndul ca existînd, ea singură nefiind însă un existînd, găsește că ea nu poate fi căutată astfel prin recurgerea la un alt existînd oarecare. De aceea un prim pas în înțelegerea ființei ar fi fost făcut, spune el, prin renunțarea la mythuri și citează în acest sens o afirmație făcută de Platon. [22] Știm însă că Platon face uz de *mythos* la tot pasul și că nici Aristotel nu l-a negat. De altfel, Heidegger însuși face uneori apel la *mythos* și interpretarea lui, ca, de exemplu, în cunoscutul său studiu *Platons Lehre von der Wahrheit*, în care traduce și interpretează un mythos într-un mod original pentru a ajunge să explice ce este adevărul. Dar drumul lui Heidegger va fi altul. Pornind de la ideea că ființa este ființa existîndului, el socotește că trebuie ales un existînd de excepție în care „să se poată citi ființa" și acesta va fi omul *(Dasein)*, nu atît în realitatea lui, cît în comportament. Metoda filosofului german nu va fi una deductivă, principiul demonstrației nestînd la baza ontologiei, el va căuta să degaje ființa din însuși comportamentul *Dasein*-ului interogat. Important de aceea, în căutarea sensului ființei, ar fi să se înceapă cu „elaborarea adecvată a poziției întrebării care se pune".

În principiu sîntem de acord că însăși punerea problemei cere claritate și precizie, dar ea cere și o formulare în raport cu răspunsul cerut. Cum pe noi ne interesează aici să aflăm ce anume înțelegeau vechii filosofi greci prin τὸ ὄν sau mai precis prin τὸ ὄν ἢ ὄν — existența ca existență, acest lucru nu-l vom putea afla decît adresînd întrebările noastre în forma cerută de înțelegerea a înșiși filosofilor greci.

*

Să considerăm acum unele aspecte determinante ale existenței din filosofia grecească și modul cum au fost interpretate în timpul nostru.

John Burnet [23] vede în toate strădaniile filosofice, de la începutul lor în Ionia, tendința de a descoperi un lucru fundamental, care să persiste prin toate schimbările și care să nu înceteze să existe vreodată. Este interesant, spune el, că „acest ceva" era caracterizat de Anaximandros ca fiind „nemuritor" și „veșnic tînăr". Despre acest ἄπειρον [infinitul] Aristotel afirmă [24] că „toți îl socotesc un principiu — ἀρχή." Dar Burnet crede că această idee de „substrat", „substanță permanentă și primordială", a fost exprimată de primii cosmologi prin cuvîntul φύσις *(phýsis)*. [25] Titlul comun multor lucrări din secolele al VI-lea și al V-lea î.e.n., anume Περὶ φύσεως, nu ar fi însemnat, astfel, decît „Despre substanța primordială". În limbajul filosofic grec, φύσις desemnează totdeauna, în interpretarea istoricului englez, ceea ce este „primar", „fundamental

[21] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 5.
[22] Platon, *Sophistes*, 242 c.

[23] J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, trad. franc. sub titlul *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 12—14 (Payot, Paris, 1919).
[24] Aristotel, *Fizica*, III, 4, 203 b.
[25] Cuvîntul ἀρχή — principiu, început, despre care am vorbit mai pe larg într-un alt capitol, este înțeles de doxografi ca substrat (germ. *Urgrund*), cf. W. Kapelle, *Die Vorsokratiker*, p. 83 (A. Kröner, Stuttgart, 1938). J. Burnet crede că ἀρχή cu înțelesul de „principiu", atribuit de Aristotel lui Anaximandros, este o interpretare tardivă care nu-i aparține. De asemenea, socotește că și termenul τὸ ὑποκείμενον — „substratul", atribuit într-un pasaj din *Fizica* lui Simplicius tot lui Anaximandros (πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον — „Acest principiu prim este numit *substratul*", nu este decît un mod de a înțelege al comentatorului tardiv (secolul al IV-lea e.n.).

și persistent", în opoziție cu ceea ce este secundar, derivat și tranzitoriu. Numai filosofii greci de mai tîrziu, ca Platon și Aristotel, au căutat explicația devenirii într-un principiu care să fie anterior procesului însuși de devenire. „O asemenea idee — scrie Burnet — era total necunoscută pionierilor filosofiei. Ei căutau explicația lumii incomplete pe care noi o cunoaștem, nu în scopul ei, ci în începutul ei [...]. Cercetarea acestei φύσις, mai întîi în lume în general, și apoi în societatea umană, a devenit principalul interes al epocii."

Prin urmare cuvîntul ἀρχή — *arché*, socotit că ar fi fost folosit de cosmologi, n-ar aparține lui Aristotel, ci ar fi fost preluat cu acest sens de exegeții de mai tîrziu. În sprijinul acestei afirmații Burnet semnalează și remarca lui Zeller, și anume că, pentru Anaximandros, *arché* nu putea să însemne decît „început", și ceea ce primii cosmologi căutau era mai mult decît „un început", era „fondul etern al tuturor lucrurilor". [26] Este indiscutabil, pentru istoricul englez, că filosofia grecească a început, după cum a și sfîrșit, prin a căuta ceea ce este imuabil în fluxul lucrurilor.

În orice caz, dacă cuvîntul *phýsis* era înțeles de către filosofii ionieni, așa cum spune Burnet, ca „fondul etern al tuturor lucrurilor", într-o evoluție ulterioară a gîndirii s-a ajuns la o limitare a sensului acestui termen, pe care latinii l-au tradus prin *natură*, iar titlul Περὶ φύσεως prin *De rerum natura*. [27]

Și Heidegger s-a ocupat de sensul lui φύσις în vechea filosofie grecească, închinînd chiar un studiu special acestei probleme — *Despre esența și conceptul de* φύσις în *Fizica* lui Aristotel. [28] Traducerea acestui cuvînt de către romani prin *natura* este pusă de el în legătură cu verbul latin *nasci (nascor, natum sum, nasci)* — a (se) naște, a (se) origina, a se trage de la. Mai putem adăuga, la această remarcă a filosofului german, că însăși rădăcina φυ, cu

[26] Cf. Burnet, *op. cit.*, p. 14.

[27] Așa își intitulează Lucrețiu, de exemplu, lucrarea lui cunoscută *Despre natura lucrurilor.*

[28] M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der* φύσις *Aristoteles' Physik, B, 1*, în volumul *Wegmarken*, p. 309—372 (Ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

care este format cuvîntul φύσις dă sensul de naștere, creștere. În acest sens, el a devenit, spune Heidegger, cuvîntul de bază *(Grundwort)* care denumește raporturile esențiale ale omului occidental istoric cu existîndul *(Seienden)*. Astfel, de cîte ori apare cuvîntul *natura* în diverse perioade ale filosofiei occidentale, de fiecare dată el conține o interpretare a ceea ce există în întregul său *(des Seienden im Ganzen)*. Dar în filosofia grecească există o adevărată istorie a acestui concept *(Begriffsgeschichte)*, care ne spune ce este esența lui. Această concepție despre φύσις este ascunsă în *Fizica* lui Aristotel [29], carte asupra căreia, comentează Heidegger, filosofia occidentală nu a meditat îndeajuns. Deoarece *Fizica* lui Aristotel se ocupă în special de mișcare, întrebarea despre *phýsis* trebuie pusă dinăuntrul existentului, referindu-se la mișcarea a ceea ce există. Ce se mișcă sînt „cele existente prin natura lor" — τὰ φύσει ὄντα. Φύσις fiind ceea ce dă naștere la cele ce există, este principiu — ἀρχή. Așadar, *natura* este principiul mișcărilor — ἀρχὴ κινήσεως [30]. Pentru Heidegger mișcarea ar fi astfel, în filosofia vechilor greci, un mod al ființei, care are caracterul unei intrări în prezent *(Herkommen in die Anwesung)*, ceea ce ar trebui să aibă drept consecință renunțarea la ideea că mișcarea ar fi în primul rînd o schimbare a locului. [31] Pentru concluziile sale, Heidegger ia în considerare următorul pasaj din *Fizica* lui Aristotel [32]: „A voi să aduci o dovadă că ea există, adică φύσις, ar fi ridicol, căci aceasta (ființa ca φύσις) se arată de la sine". Și pornind de aici el conchide: „Ființa lui φύσις, sau φύσις ca ființă rămîne indemonstrabilă fiindcă nu are nevoie de o demonstrație". [33] Și aceasta pentru că ori de cîte ori existența „ființei" s-a manifestat, s-a arătat ea însăși și se impune privirii.

[29] *Op. cit.*, p. 312 și 315.

[30] *Op. cit.*, p. 318.

[31] *Op. cit.*, p. 319.

[32] Aristotel, *Fizica*, II, 1, 193 a. Am urmărit traducerea lui Heidegger, *op. cit.*, p. 332.

[33] *Op. cit.*, p. 333. *Das Sein der* φύσις, *und die* φύσις *als Sein bleibt unbeweisbar, weil sie eines Beweises nicht bedarf.*

Nu vom urmări mai departe dezvoltările pe care le face filosoful german. Concluzia la care ajunge el, în baza textelor din *Fizica* lui Aristotel, ni se pare însă interesantă: *Sein* ca φύσις sau invers, nu are nevoie de demonstrație, existența ei este sesizată în ea însăși, prin faptul că se arată. Această „sesizare" este, pentru Heidegger, o *Selbstverständlichkeit* (o înțelegere de la sine, o evidență). Dar această evidență nu mai este explicată de Heidegger și întreaga problemă este suspendată de această întrebare: ce este evidența? Desigur, pentru metoda fenomenologică, folosită de el, „evidența" este o modalitate a conștiinței omenești în general, iar conștiința este o energie mobilă, a cărei „intenționalitate" (termen luat prin Bolzano de la scolastici) este îndreptată către cunoașterea universalului, prin mijlocirea unui obiect particular. Conștiința prin actul intențional s-ar deschide către cunoaștere și și-ar atinge scopul cînd cunoaște „esența" *(eidos)* *. Aceste *eidos*-uri ar fi sesizate de conștiință prin evidență, evidența fiind, și în concepția lui Husserl, o „umplere" *(Erfüllung)* a vidului unei intenții de cunoaștere. Prin gîndire obiectul ar fi, într-un prim stadiu, „intenționat" *(intendiert* = se tinde spre el*)*; prin evidență, el ar deveni prezent *(gegenwärtig)* în conștiința noastră. [34]

Dar, chiar cu aceste explicații, și chiar dacă am adopta metoda fenomenologică, nu am ajuns încă la sensul ființei. Heidegger a încredințat, cum am văzut, secretul unei „evidențe", ceea ce nu constituie un răspuns la întrebarea: Ce este ființa?

*

Să pornim mai departe în cercetarea noastră luînd în considerare un alt aspect al existenței care este οὐσία. Într-adevăr, „întrebarea τί τὸ ὄν, care a format obiectul veșnic al tuturor cercetărilor din toate timpurile", este completată de Aristotel printr-o frază care conține în ea însăși un răspuns. După ce scrie, în textul citat de noi, că obiectul filosofiei este, dintotdeauna, „ce este existența",

* Întrebuințat de Husserl într-un sens specific fenomenologiei.

[34] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913).

el adaugă [35]: τοῦτο ἐστι τίς ἡ οὐσία — „Aceasta [τί τὸ ὄν] este «Ce este *ousia?*»". După cum am mai spus, termenul *ousia* provine din participiul prezent al verbului εἶναι — a fi, luat la feminin, anume οὖσα *(oūsa)*, care înseamnă „existîndul", „care există". Așa îl găsim și la Platon [36] și la Aristotel [37], ceea ce ne îndreptățește să-l privim ca pe un termen general în epocă.

Prin urmare, a cunoaște răspunsul la întrebarea τί τὸ ὄν înseamnă a cunoaște ce este οὐσία. Dar asupra a ceea ce este *ousia* părerile erau împărțite, după cum ne spune în continuare în *Metafizica* Aristotel: „Acesta este elementul despre care unii afirmă că este unitar, alții că este multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitat. Iată de ce și pentru noi ținta de căpetenie, primă și, ca să spun așa, unică, va fi să studiem ce este existența considerată din acest punct de vedere."

În *Was ist das — die Philosophie?*, Heidegger avea să traducă οὐσία, din textul explicativ al Stagiritului, prin „ce este existențialitatea *(Seiendheit)* existîndului *(Seiende)*" [38], ceea ce la Platon, spune el, este *ideea* iar la Aristotel este „actul" — *enérgeia*. Ființa este astfel sesizată prin esența ei, adică *ousia*, care la rîndul ei este determinată de *enérgeia* (act). Dar el se oprește aici, fără a mai considera ce înseamnă această afirmație aristotelică.

Să încercăm să explicăm problema pusă de greci într-un mod foarte succint. Existența nefiind socotită o categorie, după cum am văzut, nu era sesizabilă prin aparatul intelectual, care conceptualizează realitatea. Ea este purtătoare însă de unități existențiale, care sînt „universalele" — καθόλου. Acestea ar fi sesizabile de intelectul activ și sînt „esențele" — *eide*-le. [39] Prin urmare, pe de o parte, avem existența ca existență, *tò ón hē ón*, *ens inquantum ens*, pe de alta, *eīdos*-ul, ca primă determinare a existenței

[35] Aristotel, *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028 b. Traducătorul român al *Metafizicii* lui Aristotel, Șt. Bezdechi, traduce, după terminologia scolastică, *ousia* prin substanță.

[36] Platon, *Phaidon*, 65 d etc.

[37] Aristotel, *De anima*, II, 2, 414 a, etc.

[38] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, p. 28. Și traducătorul francez a avut dificultăți în a reda expresia *Seiendheit des Seienden*, pe care o traduce destul de greoi prin *l'étantité de l'étant*.

[39] Pentru dezvoltări a se vedea *Philosophia Mirabilis*, cap. VIII.

în universalități determinate. Aristotel numea această *essentia* prin expresia τὸ τί ἐστι — „ceea ce este", și prin expresia τὸ τί ἦν εἶναι, tradusă de scolastici prin *quod quid erat esse* — „ceea ce era a fi", sau cu alte cuvinte, „acel ceva prin care ceva poate fi aceasta" — *hoc per quod aliquid habet esse quid.* [40] Dar Aristotel numea *eĭdos*-ul în mai multe feluri, punînd în evidență de fiecare dată un aspect al lui. El este formă — μορφή — cînd se referă la modalitatea prin care dă structură și funcție existentului în care este încorporat, și este sub un alt aspect universalul, pe care Aristotel îl numea „ceea ce există întotdeauna și pretutindeni". Este deci o unitate intrinsecă, am spune noi, existenței, care dă o primă determinare funcțională existenței ca existență. Necesitatea — ἀνάγκη — este încă un aspect al *eĭdos*-ului sau al universalului. „Numesc universal, spunea Aristotel, ceea ce prin natura lui aparține [ca predicat] tuturor [celor cuprinse în această universalitate] și întrucît sînt ceea ce sînt; de unde urmează în mod evident că universalul aparține [ca predicat] *cu necesitate* — ἐξ ἀνάγκης — obiectelor lui — τοῖς πράγμασιν". [41] Această idee a fost redată de scolastici astfel: „Universalul este acel ceva care, fiind în unu, este născut apt să fie în mulți [...] și prin aceasta, fiind în mulți prin aptitudine, este predicabil despre aceștia — *Universale autem est, quod, cum sit in uno, aptum natum est esse in pluribus* [...] *et per hoc quod in multis per aptitudinem est, praedicabile est de illis.* [42]

În aceste condiții, orice acces la existență nu putea avea loc decît prin universale.

Știința universalului, și știm că ea nici nu poate fi altfel, însemna știința determinărilor proprii existenței, care devine purtătoare de existențe determinate prin formele-eide. Aceste universale se unesc cu materia, de unde, printr-o elaborare inductivă, *eĭdos*-ul este adus la lumina intelectului activ, care „vede" universalul. Și scolasticii aveau să repete, de acord cu o formulă arabă, că *intellectus*

[40] Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, cap. I.

[41] Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 4, 73 b.

[42] Albertus Magnus, *De praedicabilibus*, I, 1. Se vede că există totuși în trad. latină o răsturnare a raportului stabilit de Aristotel.

agit universalitatem in formis — „intelectul elaborează universalitatea în forme (esențe)".

„Cele mai mari universale" — categoriile (κατηγορίαι), așa cum au fost concepute, au la Aristotel un caracter intrinsec ontologic. Ele sînt: τὰ κοινὰ πρῶτα — „primele universale" [43] și κατηγορίαι τοῦ ὄντος, „categoriile existenței". [44] Aceste categorii sînt sistematizate de Stagirit după „felurile lor" — σχήματα τῆς κατηγορίας — și reduse la zece: *eĭdos*-ul, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situația, posesia, acțiunea, pasiunea. Există deci o serie de prime conceptualizări ale existenței, de feluri — σχήματα — ale ei. Dacă am traduce prin înțelesul lui figurat termenul σχήματα, acela de „străluciri", poate am avea o idee mai sugestivă a „cunoașterii categoriale", adică aceea care ne redă unele „străluciri" ale existenței.

Desigur, prin aceste universale vom ajunge la cunoașterea unor aspecte ale existenței, și probabil la acest lucru se gîndea Spinoza cînd scria [45]: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus* — „Cu cît înțelegem mai mult lucrurile particulare, cu atît înțelegem mai mult pe Dumnezeu", „Dumnezeu", la prudentul gînditor al zorilor moderne, depășind deja conținutul scolastic și religios. Numai că lucrurile particulare sînt în număr infinit și a le cunoaște pe fiecare, „și din ce în ce mai mult", era tot un proces intelectual infinit, care nu se termina niciodată. Dar grecii au voit o cunoaștere integrală a existenței și în acest sens au și definit filosofia ca fiind „cunoașterea existenței ca existență" *(tò ón hē ón)*. Din cele spuse pînă aici, nu am văzut însă cum am putea să cunoaștem existența în ea însăși.

Universalele pe care le descifrează intelectul nostru în existență sînt, după cum am văzut, numai semnificațiile ei, adică ceea ce se poate spune despre ea, și noi captăm existența prin termenii cunoașterii, și nu direct. Aristotel afirmă el singur că: „Existența se poate spune în multe feluri" [46]. Dar întrebarea „Ce este existența?" — τί τὸ ὄν

[43] Aristotel, *Analiticele secunde*, II, 13, 96 b; *Metafizica*, VII (Z), 9, 1034 b.

[44] *Fizica*, III, 1, 200 b; *Metafizica*, V (Δ), 28, 1024 b etc.

[45] Spinoza, *Ethica*, cartea a V-a, teorema XXIV.

[46] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1003 b.

nu poate primi răspunsul: „Existența se spune în multe feluri", chiar dacă am înțelege că ea „semnifică" în atîtea moduri cîte categorii sînt, sau chiar cîte universale se pot da (care se vor subsuma toate, de altfel, acestor genuri maxime). După cum am arătat însă, universalul este, de fapt, *eĭdos*-ul, iar existența, o afirmă fără echivoc Aristotel, nefiind un gen, nu servește de *eĭdos* nici unui lucru — τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί.[47] După Pierre Aubenque[48], această afirmație arată că întrebarea *Ce este ființa?* nu comportă un răspuns unic sau cel puțin univoc, și de aici tentația lui Aristotel de a substitui unei definiții imposibile o „enumerație" sau un „catalog", cum spunea Leibniz[49], și care va fi tabela de categorii.[50] Gînditorul francez interpretează acest mod neunivoc de a răspunde al Stagiritului, ca pe o imposibilitate de fapt, și ceea ce este în general o imposibilitate pentru logica formală, ca o imposibilitate deci intrinsecă de a se răspunde la această întrebare, tocmai fiindcă întrebarea este ea însăși o aporie. El traduce întrebarea τί τὸ ὄν? prin *Qu'est-ce que l'étant?* — „Ce este existîndul?" Doctrina categoriilor ar exprima, după el, „mai puțin multiplicitatea *răspunsurilor* la această întrebare, cît mai ales multiplicitatea *întrebărilor* cărora, de îndată ce încercăm să le răspundem, ne întorc la întrebarea fundamentală".[51] Acesta ar fi și motivul pentru care Aristotel nu desemnează cele zece categorii prin numele sub care le cunoaștem astăzi, ci prin întrebări: τί ἦν εἶναι (ce este?); πόσον (cît de mare?); ποῖον (cum este făcut?); πρὸς τί (în ce relație?); ποῦ (unde?); πότε (cînd?); κεῖσθαι (în ce situație?); ἔχειν (ce are?); ποιεῖν (ce face?); πάσχειν (ce suferă?).

„Tabela de categorii — zice Aubenque — nu enunță o pluralitate de naturi între care s-ar împărți fiindul în totalitatea sa, ci multiplicitatea modurilor după care ființa ne

[47] Aristotel, *Analiticele secunde*, II, 7, 92 b.

[48] Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 186.

[49] Leibniz definea tabela de categorii *eine Musterrolle* — „un catalog de modele" (Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, VII, p. 517, Berlin, 1890). Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 186.

[50] Kant numește tabela de categorii a lui Aristotel „o rapsodie", pe cînd cea oferită de el, formată din 12 asemenea genuri maxime, ar fi, după propria-i părere, obținută științific.

[51] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 187.

apare a semnifica fiindul atunci cînd o întrebăm asupra semnificației ei."[52] Astfel răspunsul etern căutat, conchide el, ar fi tocmai ceea ce a arătat Aristotel prin tabela lui de categorii, și anume că acestea nu sînt reductibile unele la altele, și deci nu va exista „o categorie în general, căreia celelalte să-i fie specii".

Trebuie să precizăm că problema „semnificațiilor" existenței nu a fost tratată numai de Aristotel. Platon spunea și el că există concepte universale aplicabile tuturor lucrurilor — κοινὰ περὶ πάντων[53], sau că există unele genuri cele mai mari (cuprinzătoare) — μέγιστα γένη — și care sînt: existența — ὄν; identitatea — ταὐτόν; diferența — ἕτερον; schimbarea — κίνησις; rezistența — στάσις.[54]

I-a revenit însă lui Aristotel meritul istoric de a face primul o teorie coerentă a categoriilor și de a îmbogăți terminologia filosofică cu acest concept, determinat de el prin cuvîntul κατηγορία. Porphyrius avea să explice, în *Comentariul la categorii*, că Aristotel a luat termenul „categorie", care în limbajul obișnuit însemna pledoarie acuzatoare, care *denunță* prin mijlocul vorbirii, și i-a adăugat sensul de „tip al expresiilor *semnificative*, formulate cu privire la lucruri".

De altfel, și alți comentatori mai vechi au văzut în categorii expresii ale modalităților existenței[55], sau că aceste „categorii se referă la existența însăși"[56].

*

Să revenim la expresia de la care am pornit, și prin care Aristotel afirma că „Existența se poate spune în multe feluri" — τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς. Verbul λέγειν *(légein)*, care aici s-a tradus în mod obișnuit prin „a spune", are și înțelesul de „a semnifica", egal cu acela de σημαίνειν. Expresia de mai sus devine astfel: „Ființa este semnificată

[52] *Ibidem*, p. 187—188.

[53] Platon, *Theaitetos*, 185 e.

[54] Platon, *Sophistes*, 254 c-e.

[55] Dexippos, *Comentarii asupra categoriilor*, IV, 16, 17, trad. de C. Noica (în vol. *Comentarii la categorii, Porfir, Dexipp, Ammonius*, ed. Academiei R.S.R., 1968).

[56] Théophilos Corydaleos, *Introduction à la Logique*, p. 58, 76 (text grec restabilit de A. Papadopoulos și trad. de C. Noica, București, 1970).

în multe feluri". De altfel, oricare universal, am spus, semnifică un anumit *eîdos* pe care îl poartă cu sine existența.

Iată cum enumeră Aristotel aceste moduri de „a semnifica" [57]:

— Existența ca accident — ὄν κατά συμβεβηκός, ceea ce scolasticii au exprimat exact prin *ens per accidens.*

— Existența în sensul de adevărat — ὄν ὡς ἀληθές sau în termeni scolastici *ens tanquam verum.*

— Existența ca posibilitate și ca act — ὄν δυνάμει καὶ ἐνέργεια, *ens tanquam potentia sive actus.*

— Existența după felurile categoriilor — ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν.

Existența prin accident, zice Aristotel, nu formează obiectul vreunei științe, fiindcă, după cum am subliniat mai înainte, știința nu este decît a universalului. Despre existența ca accident nu tratează nici un fel de știință, nici theoretică, nici poietică și nici practică. Cum argumenta Aristotel această afirmație? Cînd afirma că „știința este a universalului", spunea de fapt că nu există știință decît a „ceea ce există întotdeauna și pretutindeni". Cum accidentul — συμβεβηκός *(symbebekós)* — este ceva trecător, întîmplător, el nu poate fi obiectul științei. De altfel, am văzut că dacă un lucru aparține unui universal este necesar, prin urmare „știința", care la Aristotel implică necesitatea, nu poate avea ca obiect accidentul, care nu decurge cu necesitate, el fiind identic cu întîmplarea. Accidentul, prin natura lui, era ceva înrudit cu nonexistența și nu avea decît o existență nominală: ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστι „accidentul nu există decît prin numele lui". [58] Trebuie să menționăm că, în epoca modernă, Hegel, reluînd problema, va trata dintr-un punct de vedere original, despre raportul dialectic dintre necesitate și întîmplare, la care Marx și Engels vor aduce noi precizări.

Există deci, pentru Aristotel, pe de o parte lucruri permanente, sau care au loc în cele mai multe cazuri, iar pe de altă parte, lucruri datorite întîmplării și accidentului. Acestea au cauze care se nasc și pier subit ca și produsul lor — accidentele. Existența — τὸ ὄν — se stratifică deci

[57] Aristotel, *Metafizica*, VI (E), 2, 1026 b.
[58] Aristotel, *Metafizica*, VI (E), 2, 1026 b.

într-o serie de etaje, de la existența însăși — τὸ ὄν ἢ ὄν — pînă la indivizi (ininteligibili prin ei înșiși). Între existența însăși și indivizi se situează o serie întreagă de universale. Universalele se cuprind unele în altele, ca unități ontologice din ce în ce mai vaste, pînă se ajunge la acele genuri maxime — categoriile —, dincolo de care nu mai există decît necategorialul, adică existența ca existență.

Din tot ce am spus rezultă că, pe fiecare treaptă din această ierarhie de stări ontologice, existența este semnificată într-un anume fel. Această problemă, deși se poate întrevedea încă din fragmentele presocraticilor, nu a fost tratată în mod sistematic nici în operele rămase de la Platon și Aristotel. Ea a făcut în schimb obiectul unei analize destul de vaste în evul mediu, ajungînd, la Duns Scotus, să formeze chiar un tratat întreg, *Tractatus de modis significandi seu grammatica speculativa.* [59] Autorul acestei lucrări, ca și cei care s-au ocupat de această problemă, își propunea să stabilească limitele care separă „gîndirea" de designațiile prin cuvinte. Gîndirea era pentru Duns „un mod de a înțelege" — *modus intelligendi ;* denumirile prin cuvinte ar lega ceea ce este gîndit de ceea ce este desemnat, și acest act ar fi „un mod de a semnifica" — *modus significandi.* De fapt, dacă se ia în considerație distincția pe care o făceau scolasticii între cele trei modalități ale universalului — *ante rem,* ca forme sau principii ale lucrurilor (existînd *per se* ca *formae principia rerum*) ; *in re,* ca forme care dau existența și rațiunea lor lucrurilor *(formae dantes iis nomen et rationem) ; post rem,* ca forme separate de intelect prin abstracție, care ar realiza astfel universalul *(in quibus intellectus agit universalitatem)* — se ajungea la următoarele trei moduri, care aduc unele preciziuni, dar în același timp segmentează unitatea realului:

— *modus essendi,* existența în act a speciei inteligibile — *species intelligibilis ;*

— *modus intelligendi,* prin care, prin puterea intelectului *(virtuti intellectivae),* este sesizată esența unui lucru ;

[59] Această *Grammatica speculativa* a fost atribuită lui Duns Scotus (1265—1308), dar cercetările lui M. Grahmann au arătat că autorul acestui tratat ar fi Thomas de Erfurt (sec. XIV). După părerea noastră, numai o parte din tratatul acesta poate fi atribuit lui Thomas de Erfurt.

— *modus significandi*, prin care lucrul *(res)*, în modul lui particular, este semnificat.

Primul *modus* însă nu semnifica prin cuvinte *(voces)*, deoarece esența era sesizată mai înainte de a fi exprimată.

Al doilea *modus* arăta cum intelectul sesizează genurile și speciile (ceea ce scolasticii numeau „intențiile secunde").

Al treilea *modus* era acela al lucrurilor care „există" individual, și care nu pot semnifica „prin propria lor rațiune" *(per suam propriam rationem)*, deoarece pentru intelect accidentul nu era inteligibil (Aristotel). Astfel, integrînd individualul în esența lui, pentru a-l lega de inteligibil, intelectul îi dădea un nume *(imponitur ei nomen)*.[60]

Am ajuns dar la următoarea situație: deoarece despre existență — τὸ ὄν — se poate vorbi (λέγειν) numai prin universale, și cum numai acestea semnifică, urmează că existența ca existență — *ens inquantum ens*, nefiind universal, rămîne nu numai în afara vorbirii, dar și a semnificațiilor. Și cu toate că filosofia era definită ca fiind cunoașterea existenței ca existență, iată că nu putem ajunge pe această cale la înțelegerea semnificației ei.

*

Între modurile de „a semnifica" ale existenței, Aristotel a spus că este și acela de ὄν ὡς ἀληθές — *ens tanquam verum*, „ființa ca adevărat". Textul complet al lui Aristotel sună însă astfel: „existența ca ceva adevărat (real) * prin opoziție cu neexistența, considerată ca egală cu falsul"[61].

Iată dar că a apărut ideea de neexistență și fals ca opusă ideii de existență și adevăr. Să încercăm să lămurim, în concepția grecilor, această denumire de τὸ μὴ ὄν — „ceea ce nu există".

[60] Asupra tratatului atribuit lui Duns Scotus, Heidegger are un studiu — *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen, 1916), văzut prin prisma fenomenologică.

* *Alétheia* înseamnă adevăr, dar și realitate, ca și *alethès*, care înseamnă adevărat, dar și real. Este interesant de observat că Eftimie Murgu, în cursul lui de logică, a tradus „real" prin „aievea".

[61] *Metafizica*, VI (E), 2, 1026 b.

Marele principiu, care a dominat gîndirea cosmologilor ionieni, a fost, cum rezumă pregnant Burnet, deși neformulat încă pînă la Parmenide, acela că „nimic nu se naște din nimic și nimic nu se reduce la nimic". Știm de asemenea că cele două teze ale Eleaților erau: *Existența există iar neexistența nu există* și: *Totul este unul*. Platon s-a ocupat și el de problema neexistenței, dar din textele lui s-au putut trage concluzii destul de diferite. Totuși, discutînd despre sofistică, el spunea fără echivoc că aceasta se situează la nivelul *neexistenței* (neantului) — περὶ τὸ μὴ ὄν[62], idee acceptată și de Aristotel[63], care-l confirmă argumentînd: „Discuțiile sofiștilor se învîrtesc, în fond, aproape exclusiv în jurul accidentelor, de unde reiese în mod evident că acestea sînt, după felul lor, ceva înrudit cu neexistența". Iar în altă parte el se exprimă și mai precis, arătînd că științele nu se ocupă cu accidentul[64]: „Pentru că ea singură [sofistica] are ca obiect accidentul, așa că Platon are dreptate cînd spune că sofistul se îndeletnicește cu neexistența". Accidentul nu decurge din *eĭdos*, și, după cum știm, nu are o existență necesară.

Totuși, chiar în Antichitate au existat unii filosofi, cum ne spune Aristotel, care au contestat principiul logic al noncontradicției. Această părere este analizată în toate consecințele ei și respinsă de Stagirit[65]: „Într-adevăr — spune el — este peste putință ca un om să-și poată închipui că unul și același lucru este și nu este. Și totuși, unii cred că Heraklit a afirmat lucrul acesta." Așa cum e formulat pasajul citat, se vede că Aristotel pune la îndoială această afirmație, prin care se atribuia celebrului filosof din Ephes ideea că ar fi negat principiul noncontradicției. El reia însă poziția lui Heraklit, spunînd[66]: „Teoria lui Heraklit, potrivit căreia totul este și nu este, pare că face adevărat totul". (Enunțul care este atribuit lui Heraklit este următorul: πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι — „toate sînt și nu sînt").

[62] Platon, *Sophistes*. 237 a și 254 a.

[63] *Metafizica*, VI (E), 2, 1026 b.

[64] *Op. cit.*, XI (K), 8.

[65] *Op. cit.*, IV (Γ), 3, 1005 b. Dan Bădărău, comentînd presupusa afirmație a lui Heraklit, spune, în nota de la p. 134 la *Metafizica*, că „lumea modernă nu are nici o dovadă în acest sens".

[66] *Op. cit.*, IV (Γ), 1012 a și b.

Concluzia lui Aristotel era că o asemenea teză este absurdă, deoarece în acest caz și falsul ar deveni adevărat.

Analiza noastră de pînă acum nu ne-a condus, după cum am văzut, la cunoașterea existenței ca existență, ci numai la faptul că ea poate semnifica prin cele zece categorii. Categoriile au, după cum am arătat, o bază ontologică, fiindcă ele sînt ale existenței (ca și principiile). Dar dacă am lua în considerare neantul, ca opus existenței, poate am putea atunci să ajungem, indirect, la o cît de mică clarificare a ceea ce este existența.

Să pornim chiar de la categorii. O primă funcție a lor este de a determina modalitățile predicației, așa cum arată verbul ὑπάρχειν, folosit de Aristotel, și care înseamnă „a fi", „a aparține", deci avînd un sens de atribuire, ceea ce a făcut ca scolasticii să traducă κατηγορία prin *praedicamentum*. Dar un lucru poate să aibă un predicat sau să nu-l aibă; negația apare astfel în domeniul categorialului, fiindcă numai în acest domeniu este posibil să afirmăm sau să negăm o proprietate a unui lucru, numai o atribuire poate fi deci negată.[67] Cum însă τὸ ὄν — existența nu este o categorie, negația ei nu dă decît expresii verbale. Așa cum remarcă Pierre Aubenque, pentru Aristotel nu există decît negația în propoziție iar propoziția chiar negativă nu se referă la neexistență, ci la existență.[68]

Neexistența, dacă ar avea un statut ontologic, ar aparține existenței, prin urmare nu-i poate fi opusă, cum se opune un predicat negației lui, așa cum ar fi, de exemplu, alb și non-alb. De altfel, Aristotel a făcut o analiză logică a negației, prin care a stabilit cînd o negație reprezintă ceva și cînd nu. Deși observațiile lui sînt mult prea rezumate, totuși ele ne pot servi în lămurirea problemei. Iată ce spune el[69]: „Numele este un sunet vocal care posedă o anumită semnificație convențională". Și mai departe: „Non-om nu este un nume. Nu există, într-adevăr, nici un termen pentru o asemenea expresie, căci ea nu este nici vorbire, nici negație. Se poate admite că este numai un nume nedeterminat." (Pentru că aparține la orice, la ceea

[67] Aristotel, *Categorii*, 4, 2 a.
[68] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 156.
[69] Aristotel, *De interpretatione*, II, 16 a.

ce este și la ceea ce nu este.) Ce înseamnă aceasta? Din lipsă de atenție logică, deoarece în anumite cazuri bine delimitate negația unui nume poate fi echivalentă cu o afirmație, s-a extins acest rezultat la orice negație, ceea ce este o eroare fundamentală. Într-adevăr, dacă există numai două clase de lucruri, atunci un lucru x sau face parte din prima clasă, sau din a doua, deci dacă nu face parte din prima, atunci aparține celei de a doua clase. De exemplu, dacă spun despre un număr real x că nu este rațional, este sigur că el este irațional. Cu aceste determinări, negația are un rezultat univoc și pozitiv. Dar să luăm exemplul dat de Aristotel: *non-om*. Clasa *non-om* cuprinde tot ce nu este om; pe Sirius, toate locomotivele Diesel, numărul π etc., etc. Din toate acestea nu se poate face o clasă și, spunînd în mod simplu *non-om*, nu am afirmat, cum spune Aristotel, decît „un nume nedeterminat". Acest lucru este cu atît mai valabil în raport cu existența cu cît atunci cînd spunem nonexistență (adică neant), nu avem nici măcar un nume nedefinit, fiindcă existența nu poate fi negată, nefiind o categorie, un *praedicamentum*, adică o proprietate a cuiva. Acestei confuzii i s-a datorat celebrul „argument ontologic", formulat de Anselm de Canterbury (1033—1109), și care în esență este următorul: Dumnezeu fiind cea mai mare perfecțiune, el există, fiindcă altfel, perfecțiunea lui ar fi știrbită.[70] Greșeala de logică în acest caz a constat în aceea că s-a luat „existența" ca o proprietate, cînd, în realitate, ea nu este o categorie și deci nu este o proprietate, un *praedicamentum*, după cum am văzut.

Problema a fost discutată pe larg de filosofii scolastici și ea și-a căpătat în epocă o soluție, ca să zicem așa, oficială, prin Thomas de Aquino. Nu vom reproduce argumentele lui aici, ci numai concluzia, după care neexistența — *non esse* — „nu poate fi *altul*". El face o analiză a diverselor sensuri ce le poate avea negația și conchide că „a asimila neantul cu *altul* înseamnă a nu distinge negația absolută de termenul nedeterminat", și după el această confuzie ar

[70] Argumentul acesta se găsește într-o formă mai restrînsă decît aceea dezvoltată de Anselm în *Monologium*, la Augustin (354—430), în *De vera religione* ș.a. și la Boethius (480—524), în *De consolatione philosophiae*.

însemna „o catastrofă metafizică". [71] Aquinatul admite că neantul poate forma unul din termenii judecății, dar în sine el nu există. Nu neantul cade sub sesizare directă, ci existența. Dar pentru ființele cugetătoare *(pro intelligentibus), intelligere est vivere et esse* — „a înțelege este a trăi și a fi". Înțelegerea și deci existența reală a celui ce gîndește nu se poate realiza prin „înțelegerea neantului", a neființei, ci a existenței.

Argumentele sînt de fapt cele pe care le aducea Aristotel în critica înțelegerii neexistenței de către Platon. El accepta însă alteritatea introdusă în problemă de acesta, denumind-o „relație", dar admițînd-o exprimată printr-o pluralitate de sensuri ale existenței și numai în discursul despre ea. Dar nici Platon introducînd „altul" nu admitea prin asta un opus (ἐναντίον) al existenței.

Stagiritul a făcut de altfel o critică amănunțită și acelora care au susținut că vidul există, aducînd mai multe argumente împotriva lor. [72]

Ideea de neexistent, după cum vedem, de neant în sens strict, absolut, cum îl numesc Aristotel și Platon, nu a existat pentru grecii antici. Ea a fost însă interpretată în moduri foarte diferite în timpul nostru și a făcut să curgă multă cerneală, începînd de la Hegel și culminînd cu Heidegger.

Neantul, ca o existență în sine, capătă o formă elaborată în filosofia lui Hegel. Două aspecte apar ca fiind esențiale la acest gînditor, cu privire la neant. Mai întîi, el consideră ființa ca o proprietate, și tot ca pe o proprietate negația ei, care strînge la un loc o lume opusă ființei, anume neantul; în al doilea rînd, el are intenția de a găsi o origine a ființei, fiindcă și ea trebuie explicată, arătîndu-se din ce provine. Răspunsul lui este simplu, *ex nihilo* — din nimic! [73] În aceste condiții, toate exigențele minții noastre

[71] Thomas de Aquino, *In perihermenias*, II, lecția 1. Urmărim expunerea lui P.-C. Courtès, *L'Etre et le non-être selon S. Thomas d'Aquin*, p. 33. De asemenea, de același autor, *Participation et contingence selon S. Thomas d'Aquin (Revue thomiste*, 2, 1969, p. 221) și *L'Etre et le non-être selon S. Thomas d'Aquin (Revue thomiste*, 3, 1967, p. 434).

[72] Aristotel, *Fizica*, IV, 6, 7, 8, 9.

[73] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Cartea I, *Doctrina despre Ființă* (Trad. de D. D. Roșca, Ed. Academiei R.S.R., 1966).

ar fi satisfăcute, acceptînd însă, ceea ce am văzut că pentru greci era o contradicție, anume că nimicul poate genera ființa. De la aceeași idee va pleca și Heidegger. Cînd ne punem problema — zice el — a existîndului *(Seiendem)*, atunci survine imediat întrebarea: *Woher kommt es?* — „de unde vine el?" [74] Pentru a-și „explica" proveniența ființei *(das Sein)*, el se întreabă: „Pentru ce există mai curînd ființa decît neființa *(das Nichts)*?" Și iată cum sună răspunsul filosofului german: *In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es seiendes ist — und nicht Nichts* — „În luminoasa noapte a neantului angoasei se ivește prima oară deschiderea (evidența) originară a existîndului ca atare: că el este existîndul *(Seiendes)* — și nu neantul". [75] Totul s-ar trage din neant, și, astfel, spune Heidegger, vechea propoziție *ex nihilo nihil fit* — „din nimic nu s-a făcut nimic", conține atunci o alta: *ex nihilo omne ens qua ens fit* — „orice existență ca existență s-a făcut din neant". Astfel ființa pură și neantul pur sînt același lucru — *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.* Fraza aceasta aparține lui Hegel [76], dar Heidegger își însușește ideea cu precizarea că pe cînd ființa și neantul (la Hegel) apar în devenirea gîndirii, ca o coincidență a nedeterminării și nemijlocirii lor, la el ființa determinată *(Dasein)* se revelează în neant! Această revelație ar avea loc printr-un sentiment de angoasă *(Angst)*. Ceea ce nu poate constitui o soluție pentru noi astăzi și cu atît mai puțin pentru greci.

Acești doi filosofi au fost urmați și de alții, dacă nu pe aceeași linie de gîndire, dar cu aceeași preocupare. Problema neantului se poate spune că formează un capitol al filosofiei contemporane. [77] Jean-Paul Sartre, de exemplu, a scris o

[74] M. Heidegger, *Einleitung zu „Was ist Metaphysik"*, p. 211.

[75] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, p. 11 (în vol. *Wegmarken*).

[76] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Cartea I. Citat de M. Heidegger *(op. cit.*, p. 17). În *Știința logicii* a lui Hegel, trad. rom., aceste texte se găsesc la p. 64 (Edit. Academiei R.S.R., 1966, trad. de D. D. Roșca).

[77] Logicianul-matematician Rudolf Carnap a supus unei analize logistice textul lui Heidegger asupra neantului, pentru a arăta lipsa de sens a afirmațiilor conținute în acest text (în *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, Erkenntnis*, II, 1931).

vastă lucrare intitulată chiar *L'Etre et le néant* [78], care supune ideea de ființă și de neant unei analize fenomenologice extrem de interesante. Considerînd „fenomenul de a fi" — *le phénomène d'être*, Sartre face următoarele remarci: „Conștiința este revelație-revelată a existentelor și existentele compar în fața conștiinței pe fundamentul ființei lor".[79] „Sensul ființei existentului, într-atît cît el se dezvăluie conștiinței, este fenomenul de a fi." [80] După el apariția Ființei nu poate fi explicată printr-o creație *ex nihilo*. Ființa nu este creată, ci există în sine, ea nu este nici activitate, nici pasivitate. [81] Ea este plină pozitivitate și nu cunoaște *alteritatea*. [82] Aceasta, zice Sartre, ar arăta că „Ființa — în sine — nu poate fi nici derivată din posibil și nici redusă la necesar" sau: *L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est*. În ceea ce privește raportul dintre ființă și neant, el crede că nu sînt contrarii, ci contradictorii, și într-un fel le admite ca fiind complementare. El nu vrea ca ființa să „treacă" în neant, ca Hegel, ci pentru el este evidentă posterioritatea neantului. Pentru că oricare ar fi nediferențierea de început a ființei, neființa nu poate fi decît negarea acestei „nediferențieri". [83] Într-un cuvînt, insistă el, trebuie să amintim, împotriva lui Hegel, că „ființa *există* și neantul *nu există*". Ființa nu are nevoie de neant pentru a fi concepută, pe cînd neantul, pentru că este negația ființei, are nevoie de ființă pentru a se putea pune ca negație a sa. Neantul își ia ființa lui de la ființă, sau, cum se exprimă el, „*le néant hante* (bîntuie) *l'être*". [84]

Dezvoltările lui Hegel și Heidegger, cît și ale lui Sartre se îndepărtează prea mult de filosofia grecească, pe care o urmărim, pentru a ne mai ajuta la înțelegerea ei, și de aceea, oricît de originale ar fi ideile ce le conțin, nu vom merge mai departe în comentarea lor.

[78] J.-P. Sartre, *L'Etre et le néant* (Gallimard, ed. I, Paris, 1943). Utilizăm ediția din 1980.

[79] J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 29.

[80] *Op. cit.*, p. 30.

[81] *Op. cit.*, p. 31.

[82] *Op. cit.*, p. 33.

[83] *Op. cit.*, p. 51.

[84] O prezentare competentă a ideii de neant la Sartre se găsește în cap. *Le Néant dans „l'Etre et le néant"* din lucrarea *Le Même et l'autre* de V. Descombes (Editions de Minuit, Paris, 1979).

Ideea de neant, legată de înțelegerea ideii de negație logică, a întîmpinat critica unor filosofi cunoscuți.

Pentru Henri Bergson, de exemplu, ca este „o pseudoidee", este un simplu cuvînt, „o idee care se distruge singură" [85]. Iluzia că neantul reprezintă totuși un concept ar proveni, după el, din faptul că abolirea a ceva înseamnă în fond substituirea a altceva. Se extrapolează însă, în mod nepermis, că totul ar putea fi abolit, fără a i se mai substitui ceva și tocmai aceasta este pseudoideea de neant. Întreg mecanismul fabricării pseudoideii de neant, după gînditorul francez, s-ar datora faptului că se acordă negației o putere inerentă. „Se reprezintă negația ca fiind exact simetrică cu afirmația. Se imaginează că negația, ca și afirmația, se satisface singură. Astfel negația ar avea, ca și afirmația, puterea de a crea idei, cu această singură diferență că aceste idei ar fi negative. Afirmînd un lucru, apoi alt lucru și așa mai departe în mod indefinit, formăm ideea de Tot; în același mod, negînd un lucru, apoi celelalte lucruri, în sfîrșit negînd Totul s-ar ajunge la ideea de Nimic. Dar tocmai această asimilare — spune el — ne apare arbitrară: Nu se vede că dacă afirmația este un act complet al spiritului, care poate să izbutească să constituie o idee, negația nu este decît jumătatea unui act intelectual din care cealaltă jumătate este subînțeleasă sau este lăsată în seama unui viitor nedeterminat." [86]

Legătura pe care o face Bergson cu negația a făcut obiectul logicii încă din timpul lui Aristotel și în tot timpul evului mediu. În baza ei s-a susținut că afirmația este anterioară negației. Acesta a fost punctul de plecare pentru care nu s-a putut face o corelație logică între existență și neant. După cum am arătat, în cadrul concepției aristotelice, consecința aceasta se datora modului de a înțelege negația, ca avînd un efect pozitiv întotdeauna, pe cînd ea, după cum am văzut, are un efect determinat numai în cazuri cu totul particulare și bine delimitate. Acest lucru avea să fie afirmat și de Kant, care a văzut în funcția nega-

[85] H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, cap. IV, p. 307 (ed. Alcan, Paris, 1928).

[86] *Op. cit.*, p. 311.

ție numai sarcina de a împiedica eroarea.[87] Părerea că judecata negativă nu poate fi pusă pe picior de egalitate cu judecata pozitivă este acceptată și explicată cu multe detalii și de Chr. Sigwart.[88]

În timpul nostru, Ludwig Wittgenstein a susținut aceeași concepție despre negație. După el, negației nu-i corespunde nimic în realitate; unei afirmații și negației ei, deși au sensuri opuse, nu le corespunde decît una și aceeași realitate.[89]

De asemenea, Nikolai Hartmann a închinat chestiunii un capitol întreg dintr-o lucrare a lui, intitulat *Pozitivul și negativul*.[90] Pentru filosoful german, negativul nu are o semnificație „în sine", ci numai una relativă și subordonată pozitivului.[91]

Am făcut acest ocol pentru a lămuri întrucîtva ideea de existență în concepția filosofilor greci, prin raportare la moștenirea lor. Dar nici considerarea neantului nu ne-a adus o concluzie finală a problemei pe care o urmărim, chiar dacă unele precizări obținute au indiscutabil un caracter pozitiv.

*

Drumul pe care l-am parcurs pînă acum în descifrarea lui τὸ ὄν ἢ ὄν ne-a condus din nou la concluzia că nu este posibil să ne apropiem de existență, așa cum era ea înțeleasă de greci, decît prin modurile ei de revelare în „universale" sau *eide*. Trebuie dar să pornim din altă parte, pentru a ajunge la un rezultat acceptabil, care să fie în conformitate cu textele cunoscute ale filosofilor greci.

Heidegger[92], pentru a putea contura mai precis esența obiectului filosofiei la Aristotel, a simțit aceeași nevoie și de aceea a renunțat la un răspuns direct la întrebarea fundamentală τί τὸ ὄν, și părăsind Ființa, ca subiect al tuturor

[87] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, II, *Transscendentale Methodenlehre (Die Disciplin der reinen Vernunft)*.

[88] Christian Sigwart, *Logik*, I, § 20. (ediția a IV-a, Tübingen, 1911).

[89] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 4.062, 4.0621 etc.

[90] N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, p. 352—361 (ed. W. de Gruyter, Berlin 1940).

[91] Pentru dezvoltări asupra acestei probleme a se vedea lucrarea noastră *Teoria logicii* (Ed. Academiei R.S.R., București, 1973).

[92] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, trad. franc., p. 29.

cercetărilor, și-a continuat investigarea pornind de la o altă definiție a filosofiei dată tot de Stagirit: „Știința teoretică a primelor principii și cauze" — ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική[93]. Oprindu-se la cuvîntul ἐπιστήμη *(epistéme)*, care, în mod obișnuit, se traduce prin „știință", el constată că acesta nu este echivalentul a ceea ce se înțelege în timpul nostru prin „știință", și nici a ceea ce înțelegeau, în sens filosofic, prin acest cuvînt, Fichte, Schelling și Hegel. „Cuvîntul ἐπιστήμη — zice Heidegger — derivă din participiul ἐπιστάμενος *(epistámenos)*. Astfel se numește omul în măsura în care el este competent și expert, în sensul „de acela căruia îi revine să", „el însuși aparținînd la". Filosofia este ἐπιστήμη τις, un oarecare mod de apartenență, θεωρητική, care este capabil de θεωρεῖν, adică capabil de a-și îndrepta privirea către ceva și [...] de a-l prinde în raza vederii și de a-l menține în vedere. Filosofia este în felul acesta ἐπιστήμη θεωρητική."[94] Dar ce este „aceea ce filosofia prinde în vedere"? se întreabă el în continuare. Sînt primele principii și [primele] cauze care constituie, după Aristotel, „ființa existîndului" *(das Sein des Seiendes)*. „Ar fi timpul — scrie mai departe filosoful german — ca, după două milenii și jumătate, să medităm asupra acestei probleme: ce poate avea de a face ființa existîndului cu ceva ca *principiu* sau *cauză?*" Și Heidegger crede că însăși direcția spre care se îndreaptă astfel filosofia este deja un răspuns la ceea ce este ea: „Un oarecare mod de apartenență care face capabil pe cineva să cuprindă în cîmpul vederii existîndul, întorcînd privirea spre *ceea ce el este*, ca existînd."[95]

Totuși, definiția lui Aristotel, acceptată și explicată de Heidegger, conține încă multe puncte obscure, cel puțin pentru modul nostru modern de a concepe definițiile și conceptele cu care lucrăm. S-a văzut că termenul *epistéme*, tradus prin „știință", nu ne redă în mod specific ce însemna acest cuvînt în filosofia grecească. Heidegger a subliniat această primă dificultate care apare în definiția lui Aristotel.[96]

[93] Aristotel, *Metafizica*, I (A), 2, 982 b.

[94] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 30.

[95] *Op. cit.*, p. 31.

[96] Noi am sugerat o altă etymologie pentru ἐπιστήμη în lucrarea noastră *Theory and System* (Capelli, Bologna, 1970) și am reluat-o în *Philosophia Mirabilis* (cap. VI, p. 63 urm.).

Noi ne vom îndrepta însă atenția spre celălalt termen care apare în definiția filosofiei, acela de *theoretiké*. Filosoful german a interpretat acest cuvînt, cum am văzut, în legătură cu „vedere", așa cum apare sensul, explicat mai înainte în această lucrare, din cuvintele *theoría* și *theoreîn*. Dar aceste cuvinte, ne amintim, spun mai mult decît „a prinde în focarul privirii ceva" (în cazul nostru existîndul); este vorba de o privire a unui spectacol, ceea ce implică o solemnitate, și pînă la urmă o mirare și un „miracol". Dacă Aristotel ar fi vrut să spună că filosofia este *theoría* numai în sensul că nu este o știință practică sau poietică (ne aducem aminte de diviziunea trihotomică a științelor), atunci el nu avea nevoie să spună *epistéme theoretiké*, fiindcă, prin natura ei, filosofia face parte din grupul științelor theoretice. Insistența cu care Stagiritul alătură cele două cuvinte arată că el voia să indice că este vorba de o cunoaștere specială, o cunoaștere prin *contemplare*, în sensul explicat deja, în care subiectul cunoscător se confundă cu ceea ce este cunoscut, și prin această actualizare el se obiectivează. Așadar, pătrunderea intelectului în zona unde el însuși este cunoașterea, în care a ști este a fi, însemna o depășire a lui „a spune". Intelectul este dincolo de *lógos* — rațiune și cuvînt —, el este dincolo de *légein* — a spune —, astfel ne putem explica de ce Aristotel, care arată, ca și maestrul său, că scopul filosofiei este acela de a răspunde la întrebarea τί τὸ ὄν?, nu răspunde nicăieri direct la această problemă a problemelor filosofiei și nu aflăm nicăieri, nici de la el, nici de la alți filosofi, ceva care să ne spună în cuvinte ce este existența.

Lucrul acesta, care poate să apară curios, îl găsim enunțat chiar și în timpul nostru, de un filosof ca Ludwig Wittgenstein, care, după ce a afirmat că „*Limitele limbei mele* înseamnă limitele lumii mele" [97], încheie întreaga sa lucrare cu propoziția: *Es gibt allerdings Unaussprechliches* — „Există firește inexprimabilul" [98]. *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* [99] — „Despre ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem".

[97] L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 5, 6.
[98] *Op. cit.*, prop. 6.522.
[99] *Op. cit.*, prop. 7.

*

Să ne oprim acum asupra problemei existenței dintr-un alt punct de vedere decît al „vederii" ei nemijlocite.

Din totdeauna, filosofii au căutat să găsească un substrat — cel mai simplu posibil — care să lămurească, ca o cauză logică, tot ceea ce există. Astfel, pentru a da numai un exemplu, Hegel a simplificat în acest scop ființa atît de mult, încît ea a rămas total nedeterminată, fără nici un fel de calificare, devenind vidul sau neantul. Nonexistența nu pune nici o întrebare; și dacă am făcut ca ființa în sine să fie neantul, atunci nici ființa, ca început al devenirii, nu mai pune nici o întrebare.

Dar să vedem cum și-au pus vechii greci problema aceasta din punct de vedere logic. După cum știm, elementul care punea ordine în lume era „inteligența" — *noûs*-ul lui Anaxagoras sau *lógos*-ul lui Heraklit.

Aceste idei sînt preluate de filosofii următori, și Platon, după cum am văzut, arată că printr-o dialectică specială se poate ajunge la „contemplarea" ideilor, care nu ar fi posibilă dacă „ideile" — „formele" — „universalele" — „*eidele*" nu ar fi „consubstanțiale" cu gîndirea care le gîndește. Din această cauză, atît pentru el cît și pentru Aristotel, sufletul este „locul esențelor", cu deosebirea însă că pentru acesta din urmă numai partea superioară a sufletului — intelectul activ — este τόπος εἰδῶν [100].

Problema raportului dintre existență și gîndire (pe care Marx l-a transformat în raportul dintre existență și conștiință) se impune imediat și este necesar a o lămuri mai înainte de a merge mai departe. Din nefericire, fragmentele presocratice nu ne pot oferi ceea ce ar vrea cercetătorul de astăzi, adică o idee „cartesiană" a acestui raport. De asemenea, nici textele platonice și nici cele aristotelice nu ne apar fără oscilații, ceea ce a făcut pe mulți cercetători să constate inconsecvențe și uneori chiar afirmații opuse asupra aceluiași subiect. Să nu uităm însă că de la Aristotel nu ne-au rămas operele lui, ci notele și rezumatele făcute de discipolii săi direcți sau de urmașii de mai tîrziu, copiate și uneori răstălmăcite după manuscrise, care prin natura chiar a modului lor de reproducere implicau erori inerente acestui procedeu.

[100] Aristotel, *De anima*, III, 4, 429 a.

Dar pentru a încerca să ne apropiem de înțelegerea raportului de care vorbeam, dintre existență și *noũs*, să precizăm mai întîi natura intelectului și a activității lui.

După cum am menționat, Platon vorbește de două modalități de cunoaștere: διάνοια *(diánoia)* și νόησις *(nóesis)*. *Diánoia* era concepută ca „inteligență", „gîndire", în opoziție cu σῶμα *(sõma)* — corpul.[101] Ea este pentru autorul *Dialogurilor* gîndire discursivă, conținînd ideea de „activitate", spre deosebire de νοῦς *(noũs)* privit ca „inteligența în sine", activă sau nu.[102] Să scrutăm direct compoziția acestui cuvînt: el este compus din διά *(dia)* și νοια *(noia)*. Particula *diá* poate fi adverb și prepoziție și în amîndouă cazurile are sensul de „a separa", de „a diviza", de „a rupe" etc. Aceste sensuri apar încă din epopeile homerice și se mențin tot timpul. De aici avem, de exemplu, διάλογος — dialog, conversație (între două persoane), sau διάλεξις — discuție prin întrebări și răspunsuri etc. *Noia* se trage de la verbul νοέω — a reflecta la ceva, a gîndi. *Diánoia* înseamnă, astfel, o gîndire care menține separația dintre subiectul gînditor și obiectul gîndit; ea se exercită numai cît această „dualitate" există. Dar Platon a introdus alături de *diánoia* și o altă modalitate a inteligenței, pe care, după cum am arătat deja, a numit-o νόησις *(nóesis)*, în care nu apare ideea de „separație", de dualitate, și pe care exegeții moderni au tradus-o prin „intuiție intelectuală". Prin această „intuiție", sufletul ar ajunge la contemplarea *eíde*-lor [103], după ce inteligența a respins toate ipotezele.[104] Am numi deci *diánoia* gîndirea discursivă și *nóesis* gîndirea nemijlocită, intuitivă.

Această dublă funcție a gîndirii apare, după cum știm, și la Heraklit — *lógos*-ul subiectiv și *lógos*-ul obiectiv —, iar Aristotel a dat o explicație și mai clară celor două intelecte, după cum s-a arătat în capitolul „Principiul cunoașterii". Există două intelecte: unul pasiv, al cunoașterii abstracte, și unul activ, creator de cunoaștere directă — *noũs poietikós*.

Problema pusă mai sus poate fi abordată acum, după această scurtă recapitulare, în vederea unei noi clarificări.

[101] Platon, *Timaios*, 88 a.
[102] Platon, *Kratylos*, 407 a.
[103] Platon, *Timaios*, 28 a; 52 a.
[104] Platon, *Republica*, VII, 533 d.

După cum știm deja, întreaga realitate există ca actualitate existențială datorită celor doi factori: ὕλη — materia, care nu este decît o posibilitate, și μορφή — forma, sau *eĩdos*-ul, esența, care face ca lucrul să fie ceea ce este. Trecerea „materiei" din stare de posibilitate în stare existențială este un act *(cnérgeia)*. Această unire dintre formă și materie dă loc la apariția reală a indivizilor, care sînt purtători de eide, singurele care au semnificație.[105] Cele două elemente cu care Aristotel explică devenirea realității se atrag printr-o forță de „simpatie", materia are o dispoziție de a „atrage" forma în mod spontan. Aristotel face aici o distincție subtilă între existența în act și existența ca posibilitate.[106] Pentru a da numai un exemplu, Stagiritul lămurește această deosebire în modul următor: „ « Văzător » se poate spune despre acela care are putința de a vedea și despre acela care vede ceva realmente, după cum și « știința », în general, poate să însemne nu numai putința de a se sluji de știință, ci și întrebuințarea ei efectivă". Avem astfel o „știință potențială" și o „știință în act". Aspectul existenței actualizate nu este ultimul (sau poate primul în ordinea generației, devenirii). Să mai precizăm că devenirea, datorită conjugării celor două principii (care nu pot exista separat decît în mod logic, în realitate ele sînt împreună tot timpul), realizează sau actualizează existențe pe o scară infinită. Materia, *hýle*, nu există fără formă; nici forma fără materie nu poate fi găsită în realitate. Iar opoziția dintre formă și materie este distinctă numai dintr-un punct de vedere relativ. Materia poate deveni formă și forma poate deveni materie, în sensul că lemnul tăiat pentru a construi o casă este materie în raport cu casa, dar este formă pentru lemnul considerat înainte de a fi tăiat pentru construcție. Sufletul este considerat de Aristotel ca formă pentru corp, dar este materie față de *noũs*. În felul acesta devenirea este o ierarhie în mișcare de posibilități și eide. Actualizarea unora din aceste posibilități le dă deci o stare existențială specială,

[105] De fapt, Aristotel arată că pentru explicația devenirii realității este nevoie de patru principii: substratul (materia); forma; o cauză motrice; un scop (cauza finală). Aceste patru cauze sînt reductibile în fond la două, forma și materia.
[106] Aristotel, *Metafizica*, V (Λ), 7, 1017 b; VI (E), 2, 1026 b; IX (Θ), 9, 1051 a; XIV (N), 4, 1092 a; *De anima*, III, 431 a.

dar fiecare stare este și ca o posibilitate pentru alte stări din lanțul ierarhic al devenirii. Există astfel o ierarhie de stări multiple, dintre care unele pot fi „actualizate" într-un mod relativ, această „actualizare" depinzînd de punctul de vedere, și el relativ, din care este considerată.

Seria indefinită de posibilități, care rămîn ca atare, chiar după ce au fost actualizate, pentru alte elemente superioare ale lanțului devenirii, nu este o posibilitate anarhică de a crea orice. Aristotel a spus-o fără echivoc: totul este guvernat de principiul noncontradicției, la care se reduc toate principiile și axiomele, astfel că acest principiu logic este „cel mai sigur dintre principii" ἡ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν și „principiul tuturor celorlalte axiome".[107]

Dar dacă, referitor la posibilitate, mintea noastră nu ridică nici o întrebare, o posibilitate logică existînd pentru eternitate, fie că ceva este actualizat sau nu, în privința devenirii, adică a trecerii stării de posibilitate în stare de realitate, se pune totuși întrebarea: ce determină intrarea în lanțul actualizării? Iată răspunsul dat de Aristotel. În toate domeniile, spune el, *trebuie* să te oprești: ἀνάγκη στῆναι Seria mișcărilor *trebuie* să aibă un început; seria definițiilor *trebuie* să înceapă de la nedefinit, pentru că nu se poate defini totul; seria conceptualizărilor *trebuie* să înceapă de la ceea ce nu este conceptual. Astfel, mișcarea este provocată și ea de un *prim motor*, care „mișcă" totul, dar el este „nemișcat" — πρῶτον κινοῦν; cunoașterea categorială începe de la existență, care nu este o categorie; cunoașterea mijlocită, datorită științei apodictice, *trebuie* să înceapă de la principii cunoscute nemijlocit. Acest „nemișcat" este identificat de Aristotel cu „gîndirea care gîndește gîndirea" — νόησις νοήσεως νόησις. Cu alte cuvinte, întreaga inteligibilitate a lumii își trage seva din acest punct arhimedic, care sub aspectul cunoașterii este gîndirea care își implicitează toate energiile, existînd ca „act neamestecat".

Omul este dotat cu un intelect superior, cu „intelectul poietic", care, după cum am menționat, participă la „etern", „inafectabil", „indestructibil". Dar am văzut că „eternul" însemna a fi în afară de timp și spațiu, iar în afară de timp și spațiu nu putea exista decît un singur „etern", altfel,

[107] Aristotel, *Metafizica*, IV (Γ), 3, 1005 b.

dacă ar fi existat o pluralitate, ele ar fi fost determinate prin caractere spațio-temporale, ceea ce ar fi contradictoriu. În virtutea acestor caracteristici, gîndirea care gîndește gîndirea a fost numită de Aristotel „divinitatea".[108] Dar și intelectul superior — *noũs apathetikós* — era numit de el „divin", „etern" etc. Așadar, intelectul superior uman participa la intelectul „divin", și astfel omul putea ajunge „din cînd în cînd" la starea cînd intelectul se gîndește pe sine.

Iată unele precizări aduse de Stagirit în această problemă: „Iar acest intelect [activ] este separat, neafectabil și neamestecat, fiind prin natura sa act, «activitate reală». [...] Însă separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, și numai ca atare este el nemuritor și veșnic."[109] Iar atunci cînd vorbește de obiectul gîndirii ca *nóesis*, care este indivizibil, el spune: „După cum mintea omenească, care se ocupă uneori cu lucruri alcătuite din părți, nu-și află deplina mulțumire în zăbovirea asupra cutărei sau cutărei părți, ci își găsește suprema satisfacție în contemplarea întregului, care totuși este deosebit de ea, tot aceeași atitudine are și inteligența divină, care se gîndește pe ea însăși în vecii vecilor."[110]

Într-adevăr, tot în același loc, pornind de la ideea că în ceea ce privește lucrurile imateriale nu este deosebire între gîndire și obiectul ei, Aristotel afirmă, ca o consecință care decurge de aici, că gîndirea „divină" și obiectul ei se confundă.

Dar să vedem mai departe ce este actul prin care subiectul cunoscător transformă o simplă posibilitate în realitate. Aristotel o spune clar: *„actul este gîndire"*. Așadar, prin gîndire, o posibilitate de cunoaștere poate trece în stare de realitate; acest fapt este în puterea *noũs*-ului omenesc, care are, astfel, posibilitatea să stăpînească realitatea, așa cum cerea Anaxagoras, care spunea că „intelectul trebuie să fie neamestecat, pentru a putea cunoaște, adică pentru a stăpîni", afirmație pe care Aristotel și-o însușește pe deplin.[111] Dacă „gîndirea care gîndește gîndirea" este act „neamestecat",

[108] Aristotel, *op. cit.*, XII (Λ), 7, 1072 b.
[109] Aristotel, *De anima*, III, 430 a (trad. rom. de N. I. Ștefănescu).
[110] Aristotel, *Metafizica*, XII (Λ), 9, 1075 a.
[111] Aristotel, *De anima*, III, 4, 429 a.

și, în general, gîndirea este act (după cum am spus mai sus), urmează că gîndirea omenească, transformînd posibilitatea care este intelectul superior într-un act, participă ea însăși la devenirea realității.

În actul specific *nóesis* există o situație deosebită de orice act al gîndirii discursive sau diánoetice, care „separă"; în acest act unitar gîndirea și existența se unesc. Aceasta este o temă veche a filosofiei grecești, care este explicit afirmată de Parmenide [112]: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — „Căci același lucru este a gîndi și a fi". Acest fragment a dat loc la multe interpretări și a fost tradus în diferite moduri.[113] Ținînd seama de cele două nivele de gîndire care

[112] Diels-Kranz, *op. cit.*, Parmenide, fr. 5.

[113] Ed. Zeller *(Die Philosophie der Griechen*, I, 1, p. 687*)* are o rezervă în privința traducerii de mai sus. După el, acest pasaj nu poate însemna *Denken und Sein ist dasselbe* — „A gîndi și a fi este același lucru". El propune lecțiunea: *denn dassel be kann gedacht werden und sein* — „căci același lucru poate fi gîndit și să fie" —, ceea ce ar însemna că *nur das, was sein kann lässt sich denken* — „numai ceea ce există poate fi gîndit". John Burnet *(op. cit.*, LXXXV*)* se declară de acord cu lecțiunea lui Zeller. După el, traducerea „căci același lucru este a gîndi și a fi" ar constitui pe de-o parte un anacronism filosofic, și pe de alta un anacronism gramatical, admițînd că s-a întrebuințat un infinitiv (cu sau fără articol) ca subiect al unei propoziții. El acceptă, o dată cu Zeller, interpretarea acestei fraze prin referirea la fragmentul 4, în care apare expresia discutată și pe care el o traduce prin „sînt de gîndit", adică „pot fi gîndite". Și W. Capelle *(Die Vorsokratiker*, p. 165*)* este de acord cu interpretarea lui Zeller și Burnet. Alți istorici ai filosofiei grecești însă, cum sînt, de exemplu, Diels-Kranz, Léon Robin, G. Calogero, J. Beaufret, K. Riezler, F. M. Cornford au tradus această expresie în sensul arătat de noi. Diels-Kranz o traduce astfel: *Denn dasselbe ist Denken und Sein* — „Căci același lucru este a gîndi și a fi"; K. Riezler (în *Parmenides*, 1934) interpretează aceeași expresie prin: *Denn Eines und dasselbe ist Erkennen und Sein* — „Căci unul și același [lucru] este cunoașterea și ființa"; F. M. Cornford *(Plato and Parmenides*, 1939, p. 31*)*: *For it is the same thing that can be thought and that can be* — „Căci este același lucru ceea ce poate fi gîndit și ceea ce poate fi". Paul Friedländer, care examinează o parte din aceste opinii (în *Platon*, I, *op. cit.*, p. 386—387), scrie: „Sigur mi se pare mie aceasta: la ontologistul Parmenide, ἐστίν sau ἔστιν nu înseamnă *kann* (poate), ci este *(ist)*. Pe de altă parte se slăbește poate prea mult sensul lui ἐστίν dacă se consideră că înseamnă copula." Pe aceste considerente el socotește că traducerea ar fi: *Denken ist, und Sein ist, und dasselbe ist beides* — „Gîndirea este, și Ființa este, și același lucru sînt amîndouă".

Ideea aceasta este discutată și de M. Heidegger, care traduce fragmentul prin: „Căci același lucru este a gîndi și a fi". Gîndirea îi apare lui în concepția eleată ca fiind identică cu Ființa *(Vorträge und Aufsätze*, cap. *Moira*, Pfullingen, 1954*)*.

fundamentează atît filosofia lui Platon cît și a lui Aristotel, cu toate diferențele care există între ei și față de Parmenide, noi considerăm justă traducerea dată mai sus, fiindcă numai ea poate explica o serie de afirmații pe care le întîlnim în scrierile filosofilor greci, și care altfel ar rămîne enigmatice. A gîndi este a fi, a actualiza existența, dar, privit din punct de vedere logic, acest fapt nu ar fi posibil dacă existența ar rămîne un obiect gîndit, străină, pînă la un punct, gîndirii, adică dacă nu ar exista o identitate de natură între existență și gîndirea *theoretică*. În ce privește școala eleată mai ales, pentru a evita lecțiunea „căci același lucru este a gîndi și a fi", prea multe din fragmentele lăsate ar trebui modificate sau citite convențional. De altfel Zeller, care nu este de acord cu această traducere, observă și el că în concepția lui Parmenide „gîndirea nu este diferită de existînd, căci nu există nimic în afară de existînd" *(Von dem Seienden ist auch das Denken nicht verschieden, denn es gibt nichts ausser dem Seienden)*.[114] Aceasta confirmă că traducerea amintită este compatibilă cu celelalte fragmente parmenidiene, dar și cu o serie de alte pasaje din filosofii greci pe care nu este cazul să-i amintim aici. Vom cita numai pentru confirmare două exemple din Platon și Aristotel. Platon spune: ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν — „ceea ce există în mod absolut este cognoscibil în mod absolut" [115], iar Aristotel, care a făcut o teorie explicită asupra gîndirii ca fiind de aceeași natură cu existența, pare că parafrazează chiar pe eleat: „În cele imateriale este identitate între existență și gîndire" — ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.[116] Această afirmație revine și în alte pasaje din *Metafizica*. Dar „actul inteligenței este viața — spune el — [117], iar divinitatea se confundă cu acest act", act care dăinuie astfel la infinit. Așadar, existența actualizată este numai o modalitate de existare. Sursa originară, care face ca existența să se „arate" într-o stare sau alta, ar fi „gîndirea care gîndește gîndirea", act neamestecat, sursă a tuturor actelor posibile.

[114] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1, p. 694. Aceasta este tocmai afirmația lui Parmenide în fr. 4.

[115] Platon, *Republica*, 477 a.

[116] Aristotel, *De anima*, III, 4, 430 a.

[117] Idem, *Metafizica*, XII (Λ), 7, 1072 b.

Reiese din cele de mai sus că sursa originară a tuturor stărilor ontologice este în mod implicit tot ceea ce există într-o formă sau alta, formă care nu va fi decît o explicitare sau o „semnificare" a uneia din posibilitățile indefinite ale gîndirii originare. În acest sens, referindu-se la „formele" platoniciene *(eīdos*-ul, forma aristotelică*)*, A. J. Festugière scrie [118]: „Formele intermediare, adică toate Formele care nu sînt Forma ultimă și care se subordonează acesteia din urmă, nu-și trag realitatea lor de Formă și de existență decît din aceasta. O Formă nu este Formă, un inteligibil nu este inteligibil, adică o existență nu este existență decît prin acțiunea acestui prim principiu." [119]

*

Ne-am apropiat, pe cît a fost posibil, de înțelegerea concepției grecești despre existență și gîndire. Vom mai face un pas mai departe în înțelegerea acestei probleme și ne vom referi acum la o altă definiție a filosofiei. Am văzut că în lista principalelor definiții ale ei este și „cunoașterea adevărului", formulată de Aristotel astfel [120]: „De aceea nu fără motiv filosofia se numește *știința adevărului*".

Traducătorul român, ca și alți traducători ai *Metafizicii* lui Aristotel, a redat expresia din text θεωρία τῆς ἀληθείας *(theoría tēs aletheías)* prin „știință a adevărului", alții au redat-o prin „cunoașterea adevărului" etc. Diferențele de traduceri reies din faptul că termenii de „știință", „cunoaștere" și „theoria" au fost socotiți ca echivalenți. De aici au urmat și o serie de dificultăți în înțelegerea filosofiei grecești, care ne îndepărtează de sensul ei exact. *Theoría tēs aletheías* conține două cuvinte: primul, *theoría*, a fost analizat în cursul acestei lucrări, el este o „cunoaștere" de un tip special, în care intelectul activ „privește" față către față obiectul „cunoscut", în ultima fază fiind una, contopindu-se cu omologul său, „obiectul". Deci nu putem înlocui aici *theoría* cu termenul simplu de „știință" sau „cunoaștere". Al doilea termen, pe care-l întîlnim în expresia noastră, este *alétheia* — ἀλήθεια. Dar, după cum s-a văzut, obiectul

[118] A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 221.

[119] Aceste concluzii pe care le trage Festugière se bazează, în special, pe textele din *Republica* și *Philebos* ale lui Platon.

[120] Aristotel, *Metafizica*, II (α), 1, 993 b.

filosofiei, dintotdeauna, a fost întrebarea: ce este existența — τί τὸ ὄν? Acum însă Aristotel ne spune — și pentru subliniere, adaugă el, „nu fără motiv" — că filosofia este *theoría tēs aletheías* — theoria adevărului. De la început ar trebui să conchidem că existența și adevărul sînt unul și același lucru. Dar acest lucru are grijă să îl lămurească însuși Aristotel, fiindcă iată ce scrie el [121]: „Existență și neexistență se spune mai întîi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre putința și actul acestor categorii sau despre contrariile lor; și în fine, *în sensul lor cel mai propriu de adevărat și fals* — τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος". Aristotel revine și în alte părți pentru a afirma identitatea dintre existență și adevăr, dintre τὸ ὄν și ἀλήθεια.[122]

Legătura dintre adevăr și existență, și dintre fals și nonexistență, a fost, de altfel, precizată chiar de Platon, deși unele pasaje ale dialogurilor lui au dat loc la interpretări diverse. Dar el spune cu toată claritatea în *Sophistes* [123]: λέγει ὁ μὲν ἀληθὲς τὰ ὄντα ὡς ἔστι, ὁ δὲ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων — „Adevărul exprimă cele ce sînt cum sînt, falsul exprimă [cele ce sînt] ca fiind altceva decît cele ce sînt". În interpretarea lui Paul Friedländer, acest pasaj s-ar traduce astfel [124]: „Adevărat-ul spune ceea ce există cum există; falsul spune nonexistîndul ca existînd *(das Nicht-Seiende als Seiende)*". Mai mult, pentru el, cuvintele ὄντων ὄντα ἕτερα au sensul că falsul pune „în locul existîndului un alt existînd" *(an Stelle des Seienden ein anderes Seiendes)*.

Aceasta arată, încă o dată, că „Neantul" — τὸ μὴ ὄν — nu putea face obiectul filosofiei, fiindcă obiectul ei este adevărul — ἀλήθεια, iar acesta este τὸ ὄν — Ființa, așa cum au repetat-o tot timpul gînditorii greci.

Concepția aceasta a fost preluată și analizată pe larg de scolastici, care au reformulat-o din perspectiva obiectivului lor astfel: *ens et verum convertuntur* — „Ființa și adevărul sînt convertibile". Sau, cum preciza Thomas de Aquino, în *De veritate* [125]: *Verum et ens sunt omnino idem* —

[121] Aristotel, *Metafizica*, IX (Θ), 10, 1051 a-b.

[122] Aristotel, *op. cit.*, VI (E), 2, 1026 a; 4, 1027 b etc.

[123] Platon, *Sophistes*, 263 b.

[124] P. Friedländer, *Platon* 3, p. 256 (edit. Walter de Gruyter, ed. a III-a, Berlin — New York, 1975).

[125] Thomas de Aquino, *De veritate, Quaestio I*, art. 1, 5.

„Adevărul și existența sînt absolut identice". Sau încă [126]: *Verum et ens nullo modo differunt* — „Adevărul și existența nu diferă în nici un fel".

Ideea că existența este adevărul este veche și o întîlnim în mod distinct la Parmenide. După filosoful eleat există numai două căi care puteau fi imaginate în căutarea cunoașterii [127]: „Ei bine, îți voi spune [...] cele două drumuri ale cercetării care sînt singurele posibile [...]. Primul [arată] că [existența] este și că este imposibil ca ea să nu fie. Aceasta este cărarea convingerii, căci *este însoțită de adevăr*. Al doilea, însă, [susține] că [existența] nu există și că nonexistența în mod necesar trebuie să existe, acest drum, îți spun, nu poate învăța nimic. Căci tu nu poți cunoaște ce nu există — aceasta-i imposibil — nici să-l exprimi."

Concepția identității dintre existență și adevăr o regăsim și la Platon: „*Noûs*-ul este sau identic sau cel mai asemănător cu adevărul — ἀλήθεια" spune el. [128] Cu alte cuvinte, așa cum formulează Festugière ideea, „Predicatul de adevăr nu indică nimic altceva decît realitatea esențială a existenței". [129]

Vom remarca, după cum s-a văzut, că existența este stratificată într-o serie de stări existențiale, pe care gîndirea le poate sesiza prin identificare. Dar dacă adevărul este existența, urmează că și el este stratificat într-o serie de stări. Acest lucru este evident, și Aristotel o spune într-o expresie care nu a fost comentată de cercetătorii moderni. Iată ce scrie el [130]: „Așa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la existență" — Ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας ceea ce scolasticii au tradus prin formula *Unumquodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate* [131] sau în forma în care este redată această expresie

[126] *Op. cit.*, I, 1, 6.
[127] Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, Parmenide, fr. 4.
[128] Platon, *Philebos*, 65 d.
[129] A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 318.
[130] Aristotel, *Metafizica*, II (α), 1, 993 b.
[131] Am citat trad. rom. din *Metafizica* lui Aristotel făcută de Șt. Bezdechi. Traducerea latină este însă *ad litteram* și înseamnă: „Un lucru cît are Ființă atît adevăr are". Traducătorul român a introdus termenul de „participație" care este specific platonic și nu apare în filosofia lui Aristotel.

de Thomas de Aquino [132]: *Unumquodque ita se habet ad veritatem sicut ad esse* — „Fiecare lucru atîta adevăr are cîtă existență are". Raportul unui lucru cu adevărul este același ca raportul lui cu existența.

Am ajuns astfel la ideea de ἀλήθεια, în care se concentrează întreaga filosofie grecească. A fi înseamnă a gîndi; a fi înseamnă a fi adevărat (real). Numai scrutînd gîndirea și adevărul (realitatea unui lucru) vom putea atinge existența, și invers. Dar afirmația lui Aristotel pune o serie de probleme pentru a duce la înțelegerea ei. Cum se poate ca adevărul să fie „mai mult" sau „mai puțin"? Vom lua în considerare această problemă ceva mai departe. Pentru un moment vom reaminti numai că, atît timp cît nu se ține seamă că filosofia grecească concepea gîndirea la două nivele, nu se vor putea înțelege exact unele din afirmațiile pe care le întîlnim în textele vechi, ba încă ele pot să apară chiar contradictorii.

Am văzut că existența este adevărul iar neantul este falsul. Iată ce numește Aristotel adevărul, într-o primă considerare a acestei probleme [133]: „Aceasta depinde, cît privește lucrurile, de însușirea lor de a se prezenta ca unite și despărțite și, prin urmare, calea adevărului aparține acelui care socoate drept despărțit ceea ce este în realitate despărțit și ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela care gîndește contrar de cum sînt lucrurile în realitate". Atît adevărul cît și falsul implică unire și separație: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές. [134] Adevărul corespunde dar realității, sau nu e adevăr, iar conceperea lui reprezintă „adecvarea lucrului și intelectului" — *adaequatio rei et intellectus*. Expresia este formulată de Aristotel astfel [135]: „Propozițiile adevărate sînt asemănătoare lucrurilor—ὥστ' ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς, ὥσπερ τὰ πράγματα, pe care scolasticii au redat-o prin *quare cum similiter orationes verae sint atque res*, sau încă, prin *oratio vera est quae rei respondet* — „Propoziția adevărată este aceea care cores-

[132] Thomas de Aquino, *în Comment. sententiarum*, I, d, 19, *quaestio I, art.* 1.
[133] Aristotel, *op. cit.*, IX (Θ), 10, 1051 b.
[134] Aristotel, *De interpretatione*, I, 16 a. Traducerea literală este: „Căci despre unire și despărțire este falsul și adevărul".
[135] *Ibidem*, IX, 19 a.

punde lucrului". Aceasta este condiția ontologică a ceea ce implică unire și separație. Dar ea privește numai naturile compuse, pentru că numai despre ele se poate afirma sau nega unirea și separația. Și numai despre lucrurile compuse se poate vorbi, adică numai despre compunerea și relația lor de compunere, despre sinteză și analiză. În acest caz, și numai în acest caz, putem să ne înșelăm și să comitem o eroare. Aristotel explică pe larg posibilitatea de a considera adevărul drept fals și falsul drept adevăr. Numai în afirmație și negație se poate ivi eroarea, adică numai pe calea lui „a spune", care este calea intelectului abstract.[136]

Dar în afară de aceste „naturi compuse", există și naturi simple, din care se compun cele dintîi. Asupra acestora, Stagiritul se întreabă [137]: „Dar cînd este vorba de lucruri necompuse, ce înseamnă existență și neexistență, ce înseamnă adevăr sau neadevăr? Căci un astfel de lucru nu este ceva compus, astfel că existența lui să depindă de părțile care-l alcătuiesc, iar despărțirea acestora să atragă după sine dispariția lui [...]. Cînd este vorba de lucrurile compuse, problema adevărului sau a neadevărului nu se pune la fel ca în domeniul lucrurilor necompuse. Și precum în domeniul acestora adevărul nu poate fi considerat din același punct de vedere, tot astfel nici problema existenței. Atunci ce este adevărul și neadevărul?" Și iată răspunsul: *„Pentru astfel de lucruri [necompuse], adevărul constă numai în a le concepe cu mintea [fiind realități prime!]; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înșelare, ci doar ignoranță* [138]".

Din aceste citate se desprind două concluzii: Există adevărul *condiționat ontologic*, care privește unirea și despărțirea naturilor compuse. El este caracterizat de faptul că poate fi — în mod eronat — considerat ca fals și invers. Fiind numai „potențial", are un caracter abstract și este de domeniul lui „a spune". La acest nivel, eroarea este posibilă, așa cum spune Aristotel, „cînd este vorba de lucruri ce sînt susceptibile de ambele contrarii, aceeași opinie și aceeași judecată ajunge să fie adevărată, și falsă, și se poate ca ea să fie cînd adevărată, cînd neadevărată" [139].

[136] Aristotel, *Metafizica*, IX (Θ), 10, 1051 b; *De interpretatione*, I.
[137] Aristotel, *Metafizica*, IX (Θ), 10, 1051 b.
[138] *Idem*, 1052 a.
[139] *Op. cit.*, 1051 b.

Există adevărul în *stare ontologică*, în act — calea cunoașterii directe, ontologice, prin intelectul activ, cunoașterea indivizibilelor, a existentului ca existent. Cunoașterea acestor naturi simple este o pătrundere existențială a *eĭdos*-ului sau a universalului, „cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înșelare, ci doar ignoranță".

Afirmațiile Stagiritului definesc clar cele două adevăruri esențial și total deosebite: adevărul naturilor compuse, susceptibil de a fi confundat cu falsul, și de aceea adevăr „potențial"; adevărul, act nesusceptibil de eroare, realizare existențială, imposibil de a fi altfel decît este.

Acum se poate înțelege pasajul din *Philebos* al lui Platon, „Noūs-ul este sau identic sau asemănător cu adevărul". Intelectul realizează adevărul în aceste două moduri: prin *identificare* cu esența lucrului de cunoscut; sau prin *asemănare*.

Cercetarea noastră a împins pînă la ultimele limite posibilitatea de a cunoaște în mod abstract a grecilor ceea ce nu este cognoscibil decît printr-un act al *noūs*-ului.

Identitatea dintre existență și gîndire, dintre εἶναι și νοεῖν, ne-a făcut să înaintăm cu încă un pas în înțelegerea acestei probleme. Identitatea existenței cu adevărul (realul) ne-a pus în plus următoarea problemă: pentru a scruta existența trebuie, în ultima analiză, să scrutăm adevărul (realul). Întreaga filosofie grecească se va lămuri numai dacă înțelegem ce însemna adevărul în concepția acestei filosofii, acel adevăr care se poate spori ca și existența.

XIII

Theoría tēs Aletheías

Dacă pentru vechii greci, așa cum aveau să spună mai tîrziu scolasticii, *verum convertitur cum ente*, atunci problema adevărului trebuie scrutată mai de aproape sub acest aspect.

Am văzut ce spune Aristotel despre adevăr și fals [1]: „Adevărul ca și eroarea implică *unire și separație*" — σύνθεσις και διαίρεσις. Legătura dintre subiect și predicat, prin unire și separație, se face prin cópula ἐστί — „este". Această sinteză și diereză apare însă la nivelul vorbirii, al expresiei, și Aristotel este categoric asupra acestui lucru [2]: „Nu orice *lógos* (vorbire) este un enunț, ci numai acela care este adevărat sau fals". Ce numește Aristotel o „vorbire enunțiativă" — un λόγος ἀποφαντικός? Cuvîntul *apophantikós* are sensul comun de „explicativ", „declarativ", „enunțiativ". El se trage de la verbul ἀποφαίνω, compus din adverbul ἀπό, care înseamnă în principal „departe", și verbul φαίνω (φανῶ), care are sensul de „a face să strălucească", „a lumina" (și alte sensuri conexe). Prin urmare un *lógos apophantikós* este o „vorbire care face să strălucească pînă departe ceva". Ce? Adevărul, fiindcă numai un *lógos apophantikós*, care arată o unire sau o despărțire, poate fi adevărat sau fals. De altfel, cum negația are un statut dependent de afirmație, falsul, ca exprimare, are și el un statut logic dependent de adevăr. În acest caz, *lógos apophantikós* este o vorbire care, prin lumina pe care i-o dă adevărul, este semnificativă. Dar vorbirea este la nivelul intelectului abstract si ea nu are astfel puterea să treacă mai departe și să ajungă la „indivi-

[1] Aristotel, *De interpretatione*, 1, 16 a.
[2] Aristotel, *op. cit.*, 5, 17 a.

zibile", ceea ce Aristotel numește ἀσύνθετα — „necompusele". Pentru el există deci două feluri de adevăr, de *alétheia*: adevărul celor compuse — σύνθετα, și adevărul celor necompuse — ἀσύνθετα, cum am mai spus. Din cauza unor imprecizii în textele aristotelice, cele două feluri de adevăr nu au apărut distincte întotdeauna, de unde o serie de dificultăți în interpretarea acestor texte (ca și în cazul celor platonice).

Adevărul celor compuse este, după cum s-a văzut, o *adaequatio*, o „egalitate" (acesta este exact sensul cuvîntului *adaequatio*) între intelect și lucru — *adaequatio rei et intellectus*. Cum putem înțelege această afirmație? Ce este această egalitate? Dacă judecata semnificativă este *lógos apophantikós* (gîndirea sau vorbirea care o exprimă), iar semnificația ei rezidă în adevărul ei, în arătarea celor unite ca fiind unite, și a celor despărțite ca fiind despărțite, urmează că acest *lógos apophantikós*, luminînd prin adevărul pe care-l poartă, este garantat de realitatea existentă. Ceea ce este în intelect, și deci în expresia lui, este egal cu ceea ce este în realitate. Omologia dintre intelect și „ceea ce există" este, în cazul acesta, o egalitate, o *ad-aequatio*. Cunoașterea are un caracter ontologic, iar adevărul care face obiectul ei este, el însuși, în natura lui, ontologic. Structura realului, în care elementele se unesc și se despart, se reflectă în gîndire și în expresia ei, iar adevărul unui *lógos* este lumina care îl face pe acesta inteligibil, adică îi dă sens.

Nu voi merge mai departe cu analiza acestei probleme, a adevărului *syntheton*. Dar există al doilea fel de adevăr, acela *asýntheton*, pe care l-am menționat deja, și care face ca intelectul activ — νοῦς ποιητικός — să se identifice cu obiectul cunoscut. Am arătat, în esență, cum înțelegeau grecii, și cum explică Aristotel ideea aceasta. Adevărul devine, de data aceasta, o *identificare*, o *identitas* a intelectului cu lucrul cunoscut. De aceea, spune Aristotel, „Sufletul este, într-un anume fel, toate cele ce există" — ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.[3].

Aceste *adaequatio* și *identitas* ale gîndirii cu obiectul cunoscut au fost formulate, cum am văzut, de Platon într-un mod pregnant, pentru a deosebi cele două adevăruri [4]:

[3] Aristotel, *De anima*, III, 7, 431 a.
[4] Platon, *Philebos*, 65 d.

Noûs-ul este sau identic sau cel mai asemănător cu adevărul (ἀλήθεια).

Iată ce spune în această problemă Paul Wilpert [5], reproducînd un citat din Jaeger, cu care este perfect de acord: „Acest al doilea gen de adevăr nu are nimic de a face cu *sýnthesis* și *diairesis*". Gîndirea în acest caz — completează el ideea — sesizează ca un act al vederii intelectuale, sau prin contemplare în mod simplu, obiectul simplu, forma simplă. Totuși noi vom spune că există un punct comun între cele două adevăruri: și unul și altul se văd. Desigur, într-un fel propriu fiecare, dar cele două genuri de adevăr au în comun „lumina". Într-adevăr, am arătat mai sus, că *lógos apophantikós* este gîndirea sau vorbirea care este luminată de adevăr; adevărul acestor *lógoi apophantikoi* „se vede", dar nu în același mod ca adevărul celor *asýntheta*, care sînt sesizate prin *theoría*, prin puterea intelectului de a vedea nemijlocit cele ce există, și cu care, prin această viziune, se identifică. Cunoașterea celor *sýntheta* nu cere decît o iluminare a intelectului pasiv; cunoașterea celor *asýntheta* cere o *theoría*, funcția contemplativă a intelectului superior sau activ. În cazul acesta, cunoașterea adevărului devine o *theoría tẽs aletheías* — θεωρία τῆς ἀληθείας.[6]

Filosofia europeană care a urmat a preluat primul gen de adevăr exprimat prin *adaequatio*, și i-a dat diverse interpretări, într-o varietate de accepții care face tocmai bogăția acestei gîndiri, dar al doilea gen de adevăr, pe care grecii l-au admis, a fost sau refuzat, sau doar menționat de unii istorici și cercetători, ceea ce a dat loc la o serie de aparente inconsecvențe, cum am menționat.

Martin Heidegger și-a exprimat [7] nemulțumirea față de *adecvare*, considerată ca element determinant pentru adevăr. El a subliniat că funcția λόγος-ului (a vorbirii) ar fi de a avea capacitatea să îmbrace forma structurală a ceea ce este unit — σύνθεσις. Particula συν are, pentru el, o semnificație pur

[5] Paul Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, în vol. *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, p. 112 (Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972). Cf. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, p. 21 și urm. (Berlin, 1912), pe care-l admite ca fiind un *antastbar* — „intangibil".

[6] Aristotel, *Metafizica*, II (α), 993 *b*.

[7] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 33.

apophantică și vrea să spună: a face să se vadă ceva. Adevărul însă este al celor *sýntheta*: „Trebuie să ne ferim — spune el — de conceptul artificial care definește adevărul ca *adecvare*. Această idee nu este în nici un fel un element originar al conceptului de ἀλήθεια." Iată cum își lămurește el ideea în continuare: „Dacă λόγος-ul (vorbirea) este un mod determinat de a face să se vadă, acest λόγος nu poate fi considerat ca «locul» *(Ort)* primordial al adevărului. Și cînd deci, după cum este obișnuit astăzi, se determină adevărul ca fiind ceea ce aparține «în mod propriu» judecății, și cînd se face referință la Aristotel enunțînd această teză, trebuie să considerăm că această teză este fără bază și că, mai ales, conceptul grecesc de adevăr este greșit înțeles." Deși distincția între cele două genuri de *alétheia* nu apare precis în acest pasaj din Heidegger, se vede bine că nici pentru el *adaequatio* nu este suficientă pentru a explica în întregime concepția vechilor filosofi greci despre adevăr. Dar filosofia este *theoria adevărului* și atunci asupra acestei afirmații trebuie să se concentreze toate eforturile cercetării noastre pentru a fi cît mai aproape de o înțelegere exactă a problemei.

Cum am văzut, existența se relevă într-o serie de stări multiple, și, dacă adevărul este identificat cu existența, urmează că și el apare într-o serie de stări multiple ontologice, ceea ce s-a exprimat prin formula citată deja, *unumquodque ita se habet ad veritatem sicut ad esse* — „fiecare lucru atîta adevăr are cîtă existență are". Aceasta este esențial pentru înțelegerea ideii de adevăr. Pentru gîndirea modernă, începînd de la Descartes, există însă numai adevăruri științifice care nu au un caracter de gradație existențială. Cînd spun, de exemplu, „într-un triunghi dreptunghi pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor", afirm un adevăr care nu depinde de faptul că în realitate există sau nu triunghiuri dreptunghice. Forma ipotetică în care această teoremă, sau oricare altă teoremă, este enunțată, arată tocmai „independența" lui față de realitate. Teorema lui Pythagora nu va putea avea așadar „mai mult" sau „mai puțin" adevăr. Adevărul indivizibilelor, cu stări multiple ca însăși realitatea, are astfel un caracter diferit, cu totul special, și în felul acesta trebuie să-l înțelegem pentru a sesiza scopul filosofiei grecești, care era *theoría tẽs aletheías*.

*

Ce au putut înțelege grecii prin cuvîntul *alétheia*, „adevărul care se vede", „se contemplă" *(theoreîn)*? Este evident, de la bun început, că, la prima vedere, aceste vorbe nu capătă nici un sens pentru noi.

Martin Heidegger a înțeles că cercetarea adevărului la greci trebuie pornită pe un făgaș care să dea o orientare mai aproape de a lor. Considerînd că filosofia este o creație caracteristic grecească, el își va îndrepta căutările spre conceptele grecești propriu-zis filosofice, cum sînt acelea de filosofie și de adevăr, pentru a le găsi semnificațiile lor originare. Cum acesta este și scopul cercetării noastre, să începem prin a scruta analiza pe care o face el chiar cuvîntului ἀλήθεια. Lăsînd deoparte considerațiile lui asupra adevărului ca *adaequatio rei et intellectus*, să vedem ce spune el în privința celui de-al doilea adevăr, *asýntheton*, acesta fiind cel care ne interesează în problema pusă. Prin analiza lui, el constată mai întîi fundamentul ontologic al conceptului tradițional de adevăr. [8] Numai plecînd de la acest fundament, *fenomenul originar al adevărului* devine vizibil și din acesta derivă conceptul tradițional de adevăr. El arată apoi că problema esenței adevărului implică în mod necesar pe aceea a „modului de a fi al adevărului" — *Seinsart der Wahrheit*. Adică, pentru a răspunde la întrebarea ce este esența adevărului, trebuie în mod necesar să răspundem la aceea care privește modul de a fi al adevărului. Cu aceasta el explică sensul ontologic al expresiei „adevărul există" — *das es Wahrheit gibt* — și natura necesității care ne obligă să acceptăm că adevărul există. Plecînd de la analiza adevărului ca *adaequatio*, Heidegger ajunge la concluzia că el devine, de fapt, explicit în cunoaștere, în momentul cînd aceasta se confirmă ca adevărată. Dar, spune Heidegger, confirmarea înseamnă că existîndul se arată în identitatea sa, iar enunțul este adevărat cînd descoperă existîndul *(das Seiende)* în el însuși. Prin aceasta cunoașterea ca enunț și confirmare este „descoperitoare" *(entdeckend)*, „dezvăluitoare". Faptul că propoziția *este adevărată* înseamnă, în interpretarea lui, că ea indică, arată, „face să se vadă" *(lässt sehen)* [9]. Aceasta corespunde sensului dat de greci cuvîntului ἀπόφανσις, întîlnit

[8] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 214.
[9] *Op. cit.*, p. 218.

de noi mai înainte, și pe care l-am explicat ca „luminos". „A fi adevărat" *(Wahrsein)* înseamnă pentru gînditorul german „a fi descoperitor", dezvăluitor *(entdeckend-sein)*. De aici conchide Heidegger: „Adevărul nu are nicidecum structura unei adecvări *(Übereinstimmung)* între cunoaștere și obiect, în sensul unei potriviri *(Angleichung)* între un existent (subiectul) și un altul (obiectul)" [10]. Pentru el, în rezumat, *das Wahrsein des* λόγος *als* ἀπόφανσις *ist das* ἀληθεύειν *in der Weise des* ἀποφαίνεσθαι: *Seiendes — aus der Verborgenheit herausnehmend — in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen* — „A fi adevărat al *lógos*-ului ca *apophansis* [a ceea ce face să se vadă] este *aletheýein* [a face adevărat] în felul lui *apophaínesthai* [a face să se vadă]: [adică] să facem existîndul — scoțîndu-l din ascundere — să se vadă în neascunderea (descoperirea) lui." [11]

În sprijinul acestor idei el apelează la afirmațiile lui Aristotel despre adevăr. Într-adevăr, Stagiritul spunea că impresiile sufletului sînt adecvate lucrurilor [12] — παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, text pe care filosoful german îl interpretează astfel: *die „Erlebnisse" der Seele, die* νοήματα *(„Vorstellungen"), sind Angleichungen an die Dinge — „experiențele trăite* ale sufletului, *nóemata* (« reprezentările ») sînt adecvate lucrurilor" [13]. Acest text, după cum se știe, ca și altele, a condus la formula scolastică *adaequatio rei et intellectus*. [14] Raportul implicat de această formulă nu-i apare însă lui Heidegger, cum am mai arătat, ca definisant pentru structura adevărului, și deci trebuie scrutat ceva mai adînc fondul gîndirii grecești în această problemă. Din textul citat mai sus el trage concluzia că, pentru Aristotel, ἀλήθεια — adevărul, pe care-l identifică cu πρᾶγμα — lucrul, și cu φαινόμενα — cele ce se arată, înseamnă: *„die Sachenselbst", das was sich zeigt, das Seiende im Wie seiner Entdeckt-*

[10] *Op. cit.*, p. 218–219.
[11] *Op. cit.*, p. 219.
[12] Aristotel, *De interpretatione*, I, 16 a.
[13] Heidegger, *op. cit.*, p. 214.
[14] *Op. cit.*, p. 214. Heidegger observă că formula *adaequatio rei et intellectus*, care vrea să arate esența adevărului, apare, după cum menționează însuși Thomas de Aquino în *De veritate (quaestio*, I, *art.* 1), la Avicenna, care, la rîndul lui, a luat-o din *Cartea definițiilor* a lui Isaak Israeli (sec. al X-lea). Thomas întrebuințează pentru *adaequatio* de asemenea și termenii *correspondentia* și *convenientia*.

heit — „lucrurile însești", ceea ce se arată, existîndul în modul său de a se descoperi [15].

Heidegger încearcă să-și lege această concluzie de cea mai veche tradiție a filosofiei antice, și găsește că, în special la Heraklit, în anumite expresii, transpare fenomenul adevărului în sens de non-ascundere [16] sau dezvăluire. Filosoful german se întreabă, astfel, dacă poate fi un simplu hazard că Heraklit vorbește de această „descoperire", în sensul de „dezvăluire", idee care se regăsește, după cum am văzut, și la Aristotel. Noi am arătat, în cursul lucrării, că vechii filosofi se refereau la concepte foarte vechi, care ar fi aparținut unei epoci foarte îndepărtate în timp.

Adevărul este deci pentru Heidegger „ceea ce se arată", „ceea ce se descoperă", „ceea ce se devoalează", în sfîrșit, „ceea ce nu se ascunde". Echivalentul german al cuvîntului *alétheia* — „adevărul" — este, pentru el, *Unverborgenheit* — „non-ascunderea".[17] El găsește că tocmai această „non-ascundere" este înțelesul antic grecesc al termenului ἀλήθεια, pe care-l descompune în ἀ-λήθεια. Semnificația celor două părți ale acestui cuvînt este interpretată de el astfel: ἀ este o particulă privativă iar λήθεια *(létheia)* este derivat de la λανθάνειν *(lanthánein)*, termen pe care-l traduce prin „a fi ascuns".[18] Așadar, ἀ-λήθεια *(a-létheia)* ar avea exact sensul pe care el l-a descoperit în afirmațiile lui Heraklit și Aristotel, de „non-ascundere". Traducerea cuvîntului *alétheia* prin „adevăr" și, mai cu seamă, determinările conceptuale de ordin teoretic care se dau acestui termen ascund *(verdecken)* sensul pe care grecii îl luau ca bază a unei înțelegeri prefilosofice de la sine a întrebuințării terminologice

[15] *Op. cit.*, p. 219.

[16] *Op. cit.*, p. 219. Se referă la fr. 1, Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*.

[17] Traducerea termenului *Unverborgenheit* este foarte dificilă, fiindcă se pierde o anumită nuanță din substantivarea lui *unverborgen* — „neascuns" —, care există în limba germană. Francezii au tradus *Unverborgenheit* prin *dévoilement* — „devoalare" — sau *non-dissimulation* — „nedisimulare" —, dar este evident că aceste echivalente nu dau chiar exact sensul lui *Unverborgenheit*.

[18] *Op. cit.*, p. 219 și, de același autor, *Vorträge und Aufsätze*, cap. *Alétheia* (Pfullingen, 1954), trad. franc. de Jean Préau, sub titlul *Essais et conférences*. Prefață de Jean Beaufret, p. 320, 321 (Gallimard, Paris, 1958, ed. 1980).

a lui.[19] El consideră că simțul comun al vechii Hellade accepta ca sens fundamental al termenului *alétheia* tocmai „neascunderea", echivalent luată cu „manifestarea", „arătarea", „devoalarea".[20]

Dar care sînt motivele prin care Heidegger își justifică modul lui de analiză, analiză făcută pe linia propriei lui concepții filosofice și care nu se suprapune întotdeauna aceleia a grecilor antici? Fără a ne lăsa antrenați de mistica cuvintelor, spune el, trebuie să ținem seama că rostul filosofiei este să împiedice ca *forța cuvintelor celor mai elementare*, mai aproape de forma lor primară *(die Kraft der elementarsten Wörte)*, să se piardă, în sensul comun pînă la neînțelegerea lor *(Unverständlichkeit)*, neînțelegere care poate da loc la false probleme.[21] Avem aici, dar, chiar mărturia autorului lui *Sein und Zeit*, în ce privește sensul acestei etymologii. Mai mult, el adaugă, în continuarea pasajului de mai sus, că „definiția" propusă pentru adevăr nu este o „respingere" *(Abschütteln)* a tradiției, ci o „asimilare" originară a ei *(ursprüngliche Aneignung)*. El va reveni, și în alte studii, cu unele precizări și nuanțări ale ideilor sale.

*

Două probleme s-au ridicat aici, în ceea ce privește etymologia utilizată de Heidegger în legătură cu *alétheia* — ἀλήθεια. Este vorba de separația particulei ἀ de restul cuvîntului, considerată ca particulă privativă, și de semni-

[19] *Op. cit.*, p. 219.

[20] Traducerea termenului *alétheia* prin *das Unverborgene* (neascunsul) este oarecum forțată, dar nu imposibilă. Există pe lîngă verbul λήθω *(létho* — a fi uitat*)* și o formă a verbului înrudit λανθάνω — „a fi ascuns", care se exprima în grecește prin λανθάνειν τινά — *lanthánein tiná*, „a fi ascuns în fața cuiva". Forma pe care a luat-o în latină verbul acesta, anume *lateo-latere*, care derivă din aceeași rădăcină λαθ, și care însemna exclusiv „a fi ascuns", „a se ține ascuns", ar putea îndreptăți sensul pe care i-l dă Heidegger. Dar în textele vechi, începînd de la Homer, nu apare un astfel de sens pentru *léthein*. De altfel și Pöggeler, în lucrarea *Der Denkweg Martin Heideggers* (G. Neske, Pfullingen, 1963), demonstrează că ideea de devoalare nu merge în consens cu celelalte idei filosofice ale presocraticilor sau ale scriitorilor vechi — Homer, Anaximandros, Parmenide etc. Ea nu se orientează în aceeași direcție cu gîndirea acestora. A se vedea, pentru diferitele sensuri, analiza lui H. Boeder în studiul *Der frühgriechische Wortgebrauch von Lógos und Alétheia* (in *Archiv für Begriffsgeschichte*, tomul 4, p. 82—112, Bonn, 1959).

[21] *Op. cit.*, p. 220.

ficația cuvîntului λήθη din care este derivată *létheia*. Această problemă a fost pusă în toată amploarea ei, cu referire chiar la interpretarea lui Heidegger, de Paul Friedländer.[22] Acest bun cunoscător al lui Platon constată că etymologia propusă de filosoful german pentru ἀληθής (adevărat) și ἀλήθεια (adevărul), ca ἀ-ληθής și ἀ-λήθεια, pare să fie în general acceptată, ca „ceea ce nu este ascuns" sau ca „ceea ce nu se ascunde". Dar pentru el această etymologie nu este chiar atît de neclintit. Considerarea lui ἀ din ἀλήθεια ca privativ este discutabilă, deoarece există o serie de cuvinte din același cerc semantic, cum ar fi, de exemplu, ἀτρεκής (drept, exact, real) și ἀτρέκεια (realitate, adevăr exact), sau ἀκριβής (exact) și ἀκρίβεια (exactitate), în care ἀ nu are nicidecum un caracter privativ.[23] Totuși, observă Friedländer, grecii, începînd cu Homer și pînă tîrziu, au asociat ἀλήθεια cu rădăcinile λαθ, ληθ și λανθ, care au semnificația de „a fi ascuns" și au considerat aceasta ca un lucru de la sine înțeles.[24] Se pare astfel că particula ἀ este totuși separabilă și atunci ea capătă sensul privativ. Considerarea rădăcinii ληθ, care conduce imediat la λήθε și prin aceasta la λήθεια, îl face pe Friedländer să regăsească sensul originar al cuvîntului *léthe*, așa cum apare încă la Hesiod. După cum am subliniat la timp, acesta a arătat și etymologia numelor zeilor, iar între cei născuți din zeița luptei figurează și *Léthe*, zeița uitării și a ascunderii — *Vergessenheit und Verborgenheit*[25]. Autorul pe care-l urmărim dă mai multe exemple, din care se vede că și în Homer se găsesc versuri în care *alétheia* poate apărea ca „neascunderea" sau ca „rectitudinea". Dacă se iau la un loc afirmațiile lui Homer și Hesiod, ἀληθής și ἀλήθεια au următoarele semnificații[26]: 1) exactitatea care nu ascunde [neascunzătoare], devoalantă a vorbirii și opiniei; 2) realitatea neascunsă, devoalată a ceea ce există, a existîndului; 3) corectitudinea care nu uită [neuitătoare], neînșelătoare, veracitatea omului, a caracterului său. Deși într-o primă analiză Friedländer părea că se opune accepției date de Heidegger cuvîntului *alétheia*, ca *Unverborgenheit* (neascunderea), el conchide,

[22] Paul Friedländer, *Platon* I, studiul *Alétheia*, p. 233—248.
[23] P. Friedländer, *op. cit.*, p. 234.
[24] *Ibidem.*
[25] *Ibidem.*
[26] *Op. cit.*, p. 236.

după textele citate, și după considerarea altora din Heraklit, Parmenide sau Platon, în același sens. Deosebirile pe care le semnalează, în ceea ce privește propria lui părere și aceea a lui Heidegger, par minore și el însuși ne spune că sînt mai mult din punct de vedere istoric. El se referă în special la observația lui Heidegger, și anume că Platon ar fi corupt conceptul de adevăr, părere cu care el este în total dezacord, socotind, din contra, că acesta l-a precizat, sistematizat și elevat.[27]

Ceea ce este nou în analiza pe care o face Friedländer este apariția cuvîntului *léthe* ca „uitare", așa cum de altfel se regăsește în textele vechi. De acest sens Heidegger nu a amintit în nici un fel în *Sein und Zeit*. Totuși, în studiul citat, închinat special acestei probleme, intitulat *Alétheia*[28], îl va lua în considerare referindu-se în special la un fragment din Heraklit, care spune: „Cum poate cineva să se ascundă de ceea ce nu apune niciodată?"[29] Lăsînd la o parte foarte interesanta lui analiză pe care o face aici în ceea ce privește gîndirea lui Heraklit, vom spune că, în baza ei, el denumește acum *alétheia* nu *Unverborgenheit* („neascunderea"), ci *Entbergen* („dezvăluirea"), după cum *léthe* este *Verbergen* („ocultarea").

Dar ceea ce am intenționat să subliniem noi este luarea în considerare aici a cuvîntului λήθη ca uitare. Este o exactitate lexicografică, admite Heidegger, că verbul ἐπιλανθάνεσθαι, legat de rădăcina λαθ (ca și λήθη), se traduce prin „a uita", dar ce înseamnă „a uita"? „Omul modern — remarcă el —, care pare a-și fi luat ca sarcină de a uita pe cît de repede posibil, ar trebui totuși să știe ce este uitarea, dar el nu o știe."[30] El „a uitat ființa uitării", pe care, gîndind-o, a transpus-o în domeniul esențial al stării de lucru uitat *(Vergessenheit)*. Dar grecii au conceput starea lucrului uitat — λήθη ca o „ascundere" *(Verbergen)* trimisă de Destin. Verbul λανθάνομαι spune, după Heidegger[31]: „Rămîn ascuns mie însumi, în ceea ce privește raportul cu mine însumi a ceea ce

[27] *Op. cit.*, p. 242.
[28] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cap. *Alétheia* (trad. franc., p. 319—321).
[29] Diels-Kranz, fr. 16.
[30] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, trad. în fr. *Essais et conférences*, p. 319.
[31] *Op. cit.*, p. 320.

altfel nu este ascuns". Cînd spunem că am „uitat" ceva nu este numai ceva care ne scapă, ci însăşi „uitarea" este „ascunsă", astfel că şi noi înşine (care am uitat), ca şi relaţia noastră cu lucrul uitat, trecem în starea de „lucru ascuns". Modul cum limba greacă utiliza verbul λανθάνειν — „a fi ascuns" arată, după Heidegger, că „rămîn ascuns" (λανθάνω) nu desemnează un mod oarecare de comportament uman, ci „trăsătura fundamentală a oricărui comportament faţă de lucrurile prezente şi absente, ba chiar trăsătura fundamentală a înseşi prezenţei şi absenţei".[32] Concluzia lui este că experienţa uitării începe de la a rămîne ascuns. Prin urmare, cele două accepţii ale cuvîntului λήθη — „uitare" şi „ascundere" se întrepătrund şi în fond, *a-létheia* are sensul, în accepţia lui, de „dez-văluire" — *Ent-bergen*.[33]

*

Am căutat să expunem pe cît de succint posibil ideile lui Heidegger cu privire la conceptul grecesc de *alétheia*, pentru că, după părerea noastră, este filosoful care s-a apropiat în veacul nostru cel mai mult de gîndirea grecească şi de aceea vom mai face unele referiri la ea în cadrul expunerii noastre. Trebuie să observăm însă că el nu a dat nici o justificare metodei lui etymologice de a face din ideea de „adevăr", aşa cum era înţeleasă originar de greci, un concept cu un sens valabil şi astăzi. După cum ştim, el porneşte de la ideea că filosofia europeană a început în Grecia şi deci sensurile conceptelor de bază ale filosofiei trebuie căutate în textele greceşti şi în limba greacă. „Cuvîntul *philosophia* — spune el — coincide, ca să spunem aşa, cu actul de naştere al propriei noastre istorii; putem merge pînă la a spune: cu actul de naştere al epocii prezente a istoriei universale care se numeşte era atomică."[34] Dar această afirmaţie nu ne poate

[32] *Ibidem.*

[33] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 328. Urmărind polaritatea *Verbergen-Entbergen*, „ocultare" — „dezocultare", Heidegger merge mai departe cu analiza unor pasaje din Heraklit, şi conchide că fragmentul herakleitic (123, Diels-Kranz), Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — „Naturii îi place să se ascundă", poate fi tradus, interpretînd *physis* ca „Ce se dezvăluie", prin: „a se dezvălui" iubeşte pe *„a se ascunde"* sau „ieşirea din a se ascunde" acordă favoarea sa lui „a se ascunde".

[34] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?* (trad. fr.), p. 17.

îndreptăţi de a accepta concepte vechi, cu semnificaţii aparţinînd altei epoci, ca fiind valabile cu aceeaşi semnificaţie şi astăzi.

Noi am arătat, încă de la începutul acestei lucrări, că istoria nu ne poate conduce decît la concluzia că există o serie de sensuri ale adevărului, toate depinzînd de momentul sau de epoca în care au fost acceptate. Ideea a fost exprimată şi în timpul nostru de mulţi gînditori, sub o formă sau alta. Marcel Detienne, de exemplu, scrie în acest sens[35]: „Ne putem întreba dacă adevărul, ca o categorie mentală, nu este solidar cu un întreg sistem de gîndire, dacă nu este solidar de asemenea cu viaţa materială şi viaţa socială". În aceste condiţii, a apela la conceptul de adevăr solidar cu condiţiile mentale, sociale şi materiale ale Greciei arhaice, şi a-l utiliza ca atare în gîndirea unei epoci, în care adevărul este solidar cu alte condiţii, total diferite, nu pare o metodă acceptabilă. Făcînd să interfereze sensul arhaic al adevărului cu sensul unei filosofii contemporane, se poate ajunge la o perspectivă căreia să-i scape din vedere tocmai condiţionarea adevărului de epoca în care a fost conceput ca atare. Să privim deci acest concept, aşa cum ne-am propus, numai în lumea antică grecească.

Mai întîi, aşa cum a rezultat din capitolele precedente, *philosophía* grecilor nu este un început, ci un sfîrşit; ea a început prin a fi *sophía* şi numai după aceea grecii au făcut *philosophía*, cu referinţă însă continuă la *sophía*. Şi cum toţi filosofii, inclusiv Platon şi Aristotel, au considerat că „cei vechi ştiau mai mult", „că erau mai aproape de zei", ar urma că cercetarea conceptului de *alétheia* trebuie începută de la cei vechi, sensurile conceptelor de bază fiind depozitate în legende, mythuri şi în limbă, altceva nemairămînînd de la ei în afară de unele ecouri care se reflectă în textele presocratice sau în marile sisteme ale lui Platon, Aristotel sau Plotin.

Aşa vom şi începe cercetarea noastră.

*

Alétheia apare în Grecia, din cele mai vechi timpuri, ca personificarea „adevărului". Ca atare, ea îşi are locul în

[35] Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p. 3 (ed. François Maspero, Paris, 1973).

pantheonul grecesc, și este în relație cu o serie de zei.[36] Pindar face din *Alétheia* fiica lui Zeus, iar alți autori fiica lui Kronos, descendență preluată de romani, care au numit-o fiica lui Saturn. Saturn a fost identificat cu *tempus* — Chronos, astfel că *Alétheia* — *veritas* a devenit o fiică a timpului. Aulus Gellius[37] spune că un poet vechi (al cărui nume nu și-l mai aduce aminte) ar fi scris: *Veritatem temporis filiam esse* — „Adevărul este fiica timpului" (în sensul de „fiică a lui Chronos"). În acest sens el citează și două versuri din Sophocle, care confirmă autoritatea „timpului" față de adevăr: „Deci nu ascunde nimic, fiindcă timpul (χρόνος), care vede totul și aude totul, *dezvăluie* (ἀναπτύσσει) totul".[38]

În sfîrșit, din Lexiconul de Pauly-Wissowa aflăm că *alétheia* a mai fost considerată și ca fiică a educației personificate — *Paideia* —, sau ca doică a lui Apollo.

Această divinitate alegorică era considerată ca mama justiției personificate (Δίκη) și a virtuții ('Αρετή) și era înfățișată în mod obișnuit prin imaginea unei femei goale, ținînd în mînă o oglindă sau o faclă. Uneori era reprezentată ca ieșind dintr-un puț (adică din obscuritate). Trebuie să observăm că aceste sensuri „mythice" par să confirme unele din observațiile lui Heidegger, cum ar fi „dezvăluirea" și „vederea" lucrului care apare din „obscuritate", sau „educația" *(paideia)*, pe care a făcut-o evidentă prin interpretarea alegoriei peșterii lui Platon. Vom vedea mai departe relațiile dintre *alétheia*, *díke* și *areté*, dintre adevăr, justiție și virtute, precum și legătura cu Chronos — timpul. Deocamdată, ne vom mulțumi să mai menționăm că un alt lexicon — intitulat *Lexiconul lumii vechi*[39] — interpretează *alétheia* în alt mod, subliniind însă că interpretarea etymologică general-admisă este *Nicht-Verstellung* sau *Unverstelltheit* — ceea ce înseamnă „nesimulare", „necontrafacere". După acest *Lexikon*, *alétheia* însemna originar „realitate" *(Wirklichkeit)*, în sensul că ceea ce se exprimă concordă cu ceea ce este. De unde semnificațiile: (1) existența în opoziție cu simpla aparență; (2) adevărul în opoziție cu minciuna; (3) cunoașterea adevărată și sigură în opoziție cu opinia.

[36] Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. I (Stuttgart, 1894).

[37] Aulus Gellius, *Noctes atticae*, cartea a XII-a, XI.

[38] Sophocle, fr. 280. Menționăm că identificarea făcută mai tirziu de greci dintre Kronos și Chronos a fost considerată de unii cercetători ca o „confuzie".

[39] *Lexikon der alten Welt* (Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart, 1965).

După cum se vede, toate aceste accepții sînt exprimate în conceptele filosofiei moderne. Desigur, ele au putut să existe paralel cu alte înțelesuri ale termenului *alétheia* — dar nu credem că sînt cele care pot să ne ducă la sensurile originare ale cuvîntului de care ne ocupăm.

Pînă la un punct, aceste observații, ca și acelea ale lui Heidegger, nu pot fi contestate. Să presupunem că avem în fața noastră un triunghi dreptunghi; teorema lui Pythagora este acolo, ascunsă în el: pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor. Se poate spune, în sensul lui Heidegger, că adevărul constituit de această teoremă este „ocultat", este ascuns — *verborgen*. A trebuit să întrebuințăm o întreagă strategie, să imaginăm un întreg eșafodaj de demonstrații, pentru ca acest adevăr să fie „văzut", să iasă din „ascundere", să se dezoculteze. Dar nu despre astfel de adevăruri vorbim aici, ci despre al doilea gen de „adevăr" — acela căruia Aristotel îi spunea „al celor necompuse" — *asýntheta*, pe care, după cum am văzut deja, „le cunoaștem sau nu", asupra lor nu poate exista „înșelare", ci „ignoranță". *Alétheia* unei astfel de cunoașteri nu se opune, în primul rînd, falsului. Nu există, în regiunea „indivizibilului" — a *eíde*-lor, a celor ἀσύνθετα — falsul, înșelarea, aparența. Deci nu printr-o astfel de opoziție se poate caracteriza adevărul. Cînd Pindar spune: „O! Muză, și tu *Alétheia*, fiică a lui Zeus, ridică mîna și înlătură reprosul de a fi lezat un amic"[40], el se adresează puterii derivate din puterea celui mai puternic zeu, căruia nu i se poate opune nimic. Tot ca o astfel de putere concepe și Bacchylides *alétheia;* ea este pentru el „concetățeana zeilor, singura admisă să împărtășească viața nemuritorilor"[41].

Aceasta va reieși cu toată claritatea din unele afirmații ale lui Hesiod. El arată cum i-au apărut Muzele de pe Heli-

[40] Pindar, *Olympicele*, X, v. 3—4.

[41] Bacchylides, fr. 57.

kon, fiice ale lui Zeus, care povestesc „ceea ce e, ceea ce va fi și ceea ce a fost" — τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα —, și i-au adresat cuvintele [42]:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
„Știm să spunem multe minciuni asemenea adevărului;
dar mai știm, cînd vrem, să proclamăm adevărul."

Am redat traducerea așa cum se face ea în mod obișnuit. Așa a făcut-o Giuliana Lanata, după care am reprodus în limba română versurile de mai sus.[43] Dar verbele „a spune" — *légein* (λέγειν) și „a proclama" — *gerýsasthai* (γηρύσασθαι) apar traduse în mai multe variante. Să observăm că în intenția lui Hesiod există o diferență netă între *légein* și *gerýsasthai*, diferență care, în traducerile curente, neapărînd destul de reliefat, nu ne oferă o explicație suficientă a enigmaticelor expresii: „știm să spunem multe minciuni" și „știm să facem auzit adevărul". Verbul *légein* are ca prime sensuri „a aduna", „a culege" și evident și „a zice", iar *gerýsasthai* are sensul de „a celebra prin cînt", „a cînta gloria", „a se face auzit prin cînt". De aceea, pentru a fi în intenția autorului, și în contextul pasajului din care fac parte versurile citate, trebuie să se sublinieze opoziția dintre faptele izvorîte din jocul imaginației, simulatoare doar a faptelor reale, și adevăr. Așadar, ținînd seama de aceste explicații, expresia *pseúdea pollà légein* trebuie tradusă prin „a culege multe lucruri false" [fanteziste, poate „povești"] iar expresia ἀληθέα γηρύσσασθαι — *alethéa gerýsasthai*, prin „a celebra prin cînt adevărul". Nu se pot pune pe picior de egalitate „fanteziile" create prin jocul imaginației și ceea ce Muzele glorifică prin cînt, anume „adevărul". De altfel, în versul următor, Hesiod își precizează el singur ideea, numind Muzele „fiicele marelui Zeus cu vorbirea adevărată" [44]. Am văzut că, de la Homer și pînă la Aristotel, adevărul este realitatea, fiind identificat cu existența. Zeițele de pe Helikon cîntă „ceea ce este, ceea ce va fi și ceea ce a fost". Hesiod precizează astfel de la început că tot ce spun ele are un caracter ontologic. În aceste condiții,

[42] Hesiod, *Theogonia*, v. 27—28.
[43] Giuliana Lanata, *Poetica pre-platonica*, p. 24 (La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1963).
[44] Hesiod, *Theogonia*, v. 29.

Muzele nu pot „celebra" decît existența — τὰ τ'ἐόντα, ceea ce este același lucru cu „cele ce sînt adevărate" — ἀληθέα.

Să observăm deci că identitatea dintre adevăr și existență apare încă de la Hesiod (sec. al VIII-lea î.e.n.), așa cum am regăsit-o la Heraklit, Parmenide, Platon și Aristotel. Tradiția grecească este păstrată pe parcursul gîndirii posthesiodice.

Se cuvine dar să examinăm mai de-aproape funcția Muzelor și natura acestor figuri ale pantheonului grecesc. Muza apare cînd ca personaj unic, cînd sub o formă multiplă. Astfel în *Iliada* lui Homer este invocată Μοῦσα [45] la singular, dar apare și la plural [46] ca Μοῦσαι — Muzele, iar în *Odysseea* se specifică că acestea sînt în număr de nouă.[47] Iată numele acestor Muze și funcția ce li s-a atribuit [48]: Kleio (istoria), Euterpe (muzica), Thaleia (comedia), Melpomene (tragedia), Terpsichore (dansul), Polymnia (poezia lirică), Urania (astronomia), Erato (elegia), Kalliope (elocința). Aceste „specializări" par să fie ceva mai tardive, dar este sigur că, de la început, Muza era multiplă și era numele colectiv al celor nouă Muze.

Aceste nouă Muze ar fi fiicele născute din uniunea lui Zeus cu zeița Mnemosyne (a memoriei) [49], iar după alți autori, din Uranos și Geia, adică ar fi fiice ale Cerului și Pămîntului. Cicero ne vorbește de o filiație ceva mai complicată a acestor zeițe ale cîntului. Primele Muze, născute pe muntele Olymp, ar fi fost în număr de patru: Aoede (cîntecul), Thelxinoe (care farmecă), Arche (început, ordine), Melete (studiu).[50] Acestea, împreună cu Mneme (memoria), ar fi format un prim grup al Muzelor, iar cele nouă Muze citate mai sus ar fi fost un grup provenit ulterior tot din uniunea lui Jupiter și a Mnemosynei.[51] Conducătorul lor, așa cum se spune chiar din *Iliada*, este Apollo, numit din cauza aceasta

[45] *Iliada*, II, v. 761.
[46] *Iliada*, I. v. 604 și în alte locuri.
[47] *Odysseea*. XXIV, 60.
[48] Hesiod, *Theogonia*, 75—76.
[49] Hesiod, *Theogonia*, 54 și 915.
[50] Cicero, *De natura deorum*, III, 21.
[51] Ideea unui grup inițial de Muze, în care se găsesc Melete, Aoede și Mnemosyne, trebuie să fi fost tradițională fiindcă ea este reținută și de Pausanias (sec. II e.n.) în *Descriptio Greciae*, IX, 20, 2.

Musagetes — „conducătorul Muzelor", el însuși cîntînd din harfă.

Pluralitatea Muzelor este menționată de Hesiod în *Theogonia* de mai multe ori.[52] Ele au fost considerate de greci ca posedînd „omniscienta" [53], nume care era dat, de altfel, în unele locuri și uneia dintre Muze — Πολυμάθεια *(Polymátheia)*.

Înainte de a trece mai departe, să vedem ce înseamnă numele de *Moũsa*. După Platon, care face o „etymologie" specifică metodei *orthótes*, Moũsa se trage de la verbul *mosthai* — „a dori" și ar însemna „năzuința către înțelepciune — *sophía*".[54] Pe de altă parte, Apollo Musagetes este zeul luminii, toate caracterizările lui fiind în legătură cu φῶς *(phōs)* — lumină —, iar cultul lui indică o *kátharsis*, ceea ce corespunde de altfel și cu rolul Muzelor, acela de purificare prin cultivarea tuturor artelor și mai ales a cîntului. Cortegiul Muzelor, condus de lumina apollinică, se îndreaptă astfel spre *sophía*, care este ea însăși, după cum am văzut în capitolele precedente, legată de lumină.

De la Muze și de la Apollo ar începe deci civilizația lui „a spune" și filosofia pe care Heidegger o definește ca „un mod privilegiat de a spune" [55]. Într-adevăr, această *Omniștiință — Polymátheia* — aparținea Muzelor. Dar ne amintim că Heraklit a afirmat că *Polymátheia* nu duce la *sophía* — Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.[56] Traducerea exactă a acestui fragment este: „Omniștiința nu formează intelectul (νόον)". Așadar, Muzele, comunicînd *Polymátheia*, nu formează intelectul omenesc. Nu la nivelul expresiei adevărului, obiect al „cîntului" celor nouă Muze, se va afla sensul originar al adevărului — *alétheia*. Fiind fiicele Mnemosynei, tot ce exprimă ele se bazează pe memorie și se adresează memoriei. Dar ca fiice ale acesteia ele se află pe un plan mai jos decît ea. Trebuie să mergem atunci ceva mai departe și să scrutăm planul de unde derivă Muzele.

[52] Hesiod, *Theogonia*, v. 965 ș. a.
[53] Homer, *Iliada*, II, v. 485.
[54] Platon, *Kratylos*, 406 a.
[55] M. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, trad. franc., p. 49.
[56] Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Heraklit, fr. 40.

Încă din timpuri străvechi, o tăbliță orfică ne vorbește despre cuplul *Mnemosyne* (Memoria) și *Léthe* (Uitarea) [57]:

„Vei afla pe latura stîngă a lăcașurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălțat un chiparos alb. De acest izvor, să nu te apropii!

Vei găsi și un altul, a cărui apă rece își prinde cursul din lacul Mnemosynei; iar înaintea lui stau străji. Atunci dă glas: « Sînt fiu al Pămîntului și al Cerului înstelat, prin urmare obîrșia mea este cerească. Aceasta însă o știți chiar și voi.

Sînt istovit de sete și mă prăpădesc. Ci dați-mi de îndată apa cea rece care-și prinde cursul din lacul Mnemosynei ».

Ei îți vor da *să bei din izvorul zeiesc*, și îndată apoi vei sta la loc de frunte, *dimpreună cu ceilalți eroi*." [58]

În legendele grecești unul din rîurile Infernului era *Léthe*, iar cine bea din apa acestui rîu uita trecutul. În această stare se aflau sufletele în Hades, după ce au băut din această apă. De această *Léthe*, considerată ca „apa uitării", vorbește și Platon [59] și, de altfel, înaintea lui a vorbit Sophocle [60], de exemplu, iar Hesiod [61] este cel care a personificat „uitarea" prin *Léthe*. Dar termenul *léthe*, cu

[57] Marcel Detienne a dedicat o parte însemnată a lucrării sale *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* strînsei solidarități dintre *alétheia* și Memorie. Simplul context al *Theogoniei* hesiodice, spune el, ne invită să facem această apropiere. Analizînd diverse texte poetice, Detienne ajunge la concluzia că Mnemosyne și Lethe formează cuplul fundamental al opozițiilor. El mai consideră și cuplul lumina și noaptea — *phōs* și *nyx* —, care ar deriva din *alétheia*. Din textele poeților, *alétheia* îi apare *„du côté de la lumière"*. În acest sens el citează pe Bacchylides, care spune că *alétheia* „dă strălucire tuturor lucrurilor" (VIII, vs. 4—5), și următorul vers din Euripide *(Iphigenia în Taurida*, v. 1026*)*: κλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ'ἀληθείας τὸ φῶς — „Așa după cum noaptea [aparține] hoților, [tot astfel] lumina (aparține) adevărului". În același sens, el citează pe W. Beierwaltes, care a făcut și el, în lucrarea *Lux intelligibilis*, subintitulată *O cercetare a metafizicii luminii la greci* (München, 1957), o analiză asupra „luminii" raportată la „adevăr" în scrierile grecești.

[58] *Fragmentele presocratice*, vol. I, p. 43 (Junimea, Iași, 1974). Fragmentul citat se află pe una din tăblițele de aur găsite în sudul Italiei în secolul trecut.

[59] Platon, *Philebos*, 63 e și *Republica*, X, 621 a. În cîmpia lui *Léthe*, scrie Platon în acest dialog, se află fluviul Ameles, „a cărui apă nici un vas nu o poate conține [...], cei care beau pierd orice amintire".

[60] Sophocle, *Philoctet*, 878 etc.

[61] Hesiod, *Theogonia*, 227.

înțelesul de „uitare", se găsește chiar la Homer[62], și acesta este sensul lui originar:

'Αλλὰ σὺ σῇσιν ἔχε φρεσὶ μηδέ σε λήθη
„Deci ține tu minte și n-o da *uitării*."

Am văzut că Heidegger dă cuvîntului λήθη înțelesul de „ascuns" *(Verborgen)*, dar de la Hesiod pînă la Platon și de la Herodot pînă la Eschines el este privit ca „uitarea" Desigur, *das Verborgene* (ascunsul) are o legătură cu „uitarea". Ceea ce ai „uitat" apare ca „ascuns" și-l regăsești prin „amintire", dar nu acest element al „ascunsului" este esențial „uitării", fiindcă ea era reprezentată ca apa morților, care se afla în Hades, așa cum, pe de altă parte, Mnemosyne era o „apă vie", din care, dacă bei — spune textul orfic —, „bei din izvorul divin" și atingi condiția eternă a eroilor. Prin urmare problema nu poate fi privită ca și cum ar fi vorba de memoria și uitarea obișnuite. Nu este vorba de o „ascundere", de o „voalare" și de o „dezocultare" sau „devoalare", ci de sensuri ale unor lucruri deosebit de importante întrucît duc la restabilirea omului într-o condiție „divină".

Léthe este în primul rînd, și în toate textele, „uitare", care este sensul ei originar. *Alétheia*, cuvînt pe care Heidegger l-a despărțit în *a* și *létheia* derivat din *léthe*, nu vrea astfel să spună „non-ascunsul", „dezvăluitul", ci altceva, în legătură cu uitarea[63]. Într-o primă aproximație, putem considera particula *a* ca o negație, și atunci sensul direct al termenului *a-létheia* apare ca fiind *„non-uitarea"*. Dar vom mai face unele precizări, pentru că nuanțele semantice au un rol cu totul deosebit în această problemă. Pentru negație limba greacă avea formele οὐ (sau οὐκ, οὐχ, pentru eufonie) și μή amîndouă însemnînd *non*. Aristotel vorbește

[62] Homer, *Iliada*, II, 33. Trad. versului de G. Murnu.

[63] *A-létheia* apare ca o formă negativă a lui *léthe* — uitarea, cu înțelesul de „a-și aminti", „a ști", în sensul *Polymathiei*. Dar am spus că adevărul celor *asýntheta* se stratifică la diverse nivele și noi ne-am propus să aflăm, prin analiza noastră, ce este acest al doilea „adevăr", căruia nu i se poate opune falsul, pe care îl cunoști sau nu-l cunoști, așa cum spunea Aristotel. Pentru interpretarea aceasta, *alétheia* avea și o altă semnificație decît cea curentă. A se vedea în acest sens lucrarea lui W. Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum* (Leipzig, 1935) și lucrarea lui Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*.

de *non-om* — οὐκ ἄνθρωπος, expresie în care apare negația οὐκ = *non*. Așadar, pentru a preciza sensul particulei *a* (α), trebuie să spunem că aceasta era o particulă *privativă*, căreia grecii îi spuneau ἀ στερητικόν adică exact „α privativ". Dacă acum traducem strict *a-létheia*, termenul acesta însemna *„fără-uitare"*, adică o stare de conștiință căreia uitarea nu-i aparține. Așa se poate explica afirmația enigmatică a textului orfic, că, dacă ai ajuns să bei din izvorul opus lui *Léthe*, vei sta la un loc cu eroii, pe care Hesiod i-a numit, cînd a vorbit de rasele ce au existat pe pămînt, ca „o rasă divină".

Să lămurim acum raportul dintre *alétheia* și Mnemosyne. Mai întîi *alétheia* — „fără uitare" — nu este pur și simplu memoria, aceasta este *mnéme* (μνήμη) sau personificată *Mnéme*. Prin *alétheia* se depășește o anumită stare a conștiinței, nu fiindcă nu am „uita" nici o cunoștință, ceea ce ar însemna „neuitarea" sau „non-uitarea", ci fiindcă starea aceasta este dincolo de *polymátheia* — de omniștiință, care cum am văzut nu formează intelectul și nu duce la *sophía*.

Ne amintim că intelectul superior, *noûs poietikós*, este lipsit de memorie, după cum a afirmat Aristotel textual[64], iar noi sîntem tocmai în căutarea a ceea ce putea însemna pentru greci acest al doilea gen de adevăr, de *alétheia*, care era sesizat prin intelectul activ. În acest caz, sîntem dincolo de știință, sîntem în regiunea principiilor ei, deci dincolo de prima modalitate a adevărului, caracterizat prin *adaequatio*, și dincolo de expresie, adică de Muze care exprimă omniștiința; dar Muzele care „spun" derivă din Mnemosyne; așadar, nu de la Muze, ci de la Mnemosyne trebuie să înceapă *alétheia*.

Avem astfel succesiunea: „a spune", care este rolul Muzelor, „a uita", care este rolul Léthei, și sursa care a dat naștere lui „a spune", care este Mnemosyne. Prin urmare starea de conștiință „fără uitare" — *alétheia* — este în regiunea lui Mnemosyne, care nu spune, ci este sursa lui „a spune" (prin Muze). Analiza lui *alétheia* ne-a adus din nou în regiunea *mythos*-ului, unde nu se spune, ci se „contemplă", prin puterea intelectului activ, care, la nivelul acesta, reprezintă

[64] Aristotel, *De anima*, III, 430 a.

însești *eide*-le tuturor lucrurilor — τόπος εἰδῶν. Starea intelectuală atinsă era deci „fără uitare", fiindcă a atins sursa principială a memoriei, care este Mnemosyne, și la acest nivel toate *eide*-le aparțin intelectului activ, sînt însuși intelectul activ. Nu mai este uitare, dar nici „amintire", în sensul în care ceva se ascunde și amintirea îl „dezvăluie"; toate *eide*-le fiind prezente prin natura lor în intelectul activ, ele nu sînt „reamintite", ci „posedate" în permanență.

*

Să sintetizăm acum rezultatele la care am ajuns în cercetarea noastră, pentru a încerca să obținem o idee clară a ceea ce însemna conținutul termenului *alétheia*.

Aristotel a spus, cum am văzut, că „un lucru are atîta adevăr cîtă existență are", iar scolasticii au redat-o prin *unumquodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate*. Dar este oare posibil ca un lucru să aibă mai mult adevăr decît are, și această „împlinire" treptată a adevărului să se facă în raport cu creșterea „existării"? Reamintim că această întrebare se referă la cel de-al doilea fel de adevăr, al celor *asýntheta*, al indivizibilelor. Despre celălalt nu am putea pune această problemă, fiindcă adevărul sesizat de intelectul pasiv nu poate avea „creștere".

Știm că „existența", într-o primă distincțiune, a fost văzută de Aristotel ca avînd patru modalități: existența prin accident, existența necesară, existența ca potență și act, existența după diversele categorii (în număr de zece). Pentru gîndirea grecească starea care făcea obiectul științei era astfel numai una din stările multiple ale existenței, care se obțineau unele din altele prin transformarea „actului" în „potență". Același drum îl va urma și *alétheia*. O dată ce ea se identifică cu „a exista" — *eînai*, urmează că și ea se va desăvîrși prin diverse „actualizări" din ce în ce mai vaste, după cum va corespunde și se va identifica cu una din stările ontologice multiple văzute în ierarhia lor. Rezultă deci că adevărul, în sensul urmărit aici, nu trebuie și nu poate fi înțeles ca un „dat", cum este adevărul-*adaequatio*; el este „o stare fără uitare", care poate fi realizată treptat pînă la plenitudinea ei.

Dar pentru a nu cădea într-un *regressus in infinitum* în care fiecare lucru se explică prin altul, acesta prin altul

și așa la nesfîrșit fără a avea, în realitate, o explicație, Aristotel a pus la baza concepției lui un principiu logic general, care, în definitiv, nu exprimă altceva decît că în toate domeniile este nevoie de un principiu. Acest principiu sună astfel: „[undeva] trebuie să te oprești" — ἀνάγκη στῆναι. Dar tot logic o altă idee decurge de aici imediat și în mod necesar: punctul de oprire la care te oprești trebuie să fie *de altă natură* decît ceea ce este generat de această oprire pentru ca să o poată justifica.

Aplicat gîndirii în procesul cunoașterii, acest principiu face din punctul fix căutat chiar gîndirea însăși: procesele ei se desfășoară în timp, dar mișcarea intelectului trebuie să aibă un început care este tocmai „gîndirea care gîndește gîndirea" — care este numită de Aristotel „primul principiu" — πρῶτη ἀρχή — sau principiul divin. Dar nici la Platon și nici la Aristotel problema „ce este divinul" n-a primit un răspuns clar și distinct. Platon spune în *Timaios*[65]: „Trebuie muncă pentru a găsi pe autorul și tatăl tuturor lucrurilor, și, cînd l-ai găsit, este imposibil să o spui tuturor". La Aristotel comentatorii vechi au raportat unele oscilații în această privință. Cu toate rezervele asupra autenticității informației, un astfel de exemplu îl găsim dat de Cicero[66] care face următoarea afirmație: „Aristotel atribuie o dată inteligenței întreaga divinitate *(menti tribuit omnem divinitatem)*, iar altă dată spune că lumea este însuși zeul *(mundum ipsum deum dicit esse)*". În lucrările rămase însă de la el nu se găsește decît afirmația că „zeul" este „primul motor" sau „gîndirea care gîndește gîndirea". Dar această gîndire nu avea nimic de a face cu *cogitare*, și deci cu a spune — *légein* —, ci era un act de implicitare. Intelectul își aduna toate energiile și își implicita aceste energii. O asemenea resorbire a gîndirii în ea însăși ducea însă la o „stare" greu de înțeles pentru noi, pe care grecii poate o înțelegeau. Dincolo de manifestările energiilor, reținute acum în implicitarea lor în πρῶτη ἀρχή, în primul principiu „nu există nici loc, nici timp, nici vid"[67]. Ce înseamnă aceasta?

[65] Platon, *Timaios*, 28 c.

[66] Cicero, *De natura deorum*, I, 13. Cicero se referă la afirmații care s-ar fi găsit în lucrarea (pierdută) a lui Aristotel, *Perì philosophías*.

[67] Aristotel, *De coelo*, I, 9, 279 a.

Că primul principiu era situat de ei în afară de spațiu și timp, că „nu se produce nici o schimbare".

Această gîndire care se gîndește (care se reflectă) era pentru Aristotel un act anterior posibilității[68], care va deveni la scolastici un *actus purus*. Aristotel adaugă explicațiile următoare — care i-au asigurat audiența la scolastici — pentru a arăta participarea intelectului omenesc la intelectul „divin" („etern")[69]: „Așa că elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă primului mișcător nemișcat, iar actul de contemplare [*theoria*] este cea mai mare și cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnică, iar noi doar din cînd în cînd, lucrul este minunat [...]. Dar și viața îi revine divinității, căci actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind în sine, constituie viața desăvîrșită și eternă." Să fi fost aceasta expresia fidelă a gîndirii lui Aristotel sau poate un tribut adus mentalității dominante a timpului lui?

Vom reține totuși că, după Stagirit, omul ar avea posibilitatea, prin natura intelectului lui, să participe la „starea divină" — adică la inteligibilitatea celor „eterne" — universale. Acest lucru a fost afirmat de Platon, cum am văzut, sub forma lui parabolică obișnuită, cînd evocă trecutul „celor vechi" care ar fi locuit în „preajma zeilor".[70] — ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες.

Posibilitatea de a atinge din nou „starea" de „divinitate" ar exista deschisă tot timpul în fața omului, și această posibilitate s-ar datora, după cum spune Stagiritul, faptului că ceva „divin" este prezent în el.[71]

Rezultă astfel că grecii își închipuiau că ar exista o ascensiune treptată, pe care o suferă conștiința omului, care îl conduce, de-a lungul unor stări indefinite, la starea lui originară, caracterizată de eternitate. De aceea Platon a dat o interpretare „etymologică" cu totul surprinzătoare, luată în considerare doar ca o curiozitate, în ceea ce privește termenul *alétheia*. El desparte cuvîntul ἀλήθεια în două

[68] Aristotel, *Metafizica*, XII (Λ), 1072 a.
[69] Aristotel, *op. cit.*, XII (Λ), 1072 b.
[70] Platon, *Philebos*, 16 c.
[71] Aristotel, *Ethica nicomachică*, X, 7, 1177 b.

părți, avînd fiecare un sens determinat[72]: ἄλη *(ále)* și θεία *(theía)*, deci *alétheia*, prima parte *ale* avînd înțelesul de „alergare", „cursă" și a doua *theia* de „divină". Așadar *alétheia* însemna, pentru el, prin ceea ce ne spun părțile ei, „alergarea divină".

*

Vom mai face încă o precizare cu privire la sensul pe care-l avea *alétheia* la greci. Filosofii greci, și în special Platon și Aristotel, au introdus ideea de *bine* — ἀγαθόν — *bonum*. Platon înțelegea prin ἀγαθόν „fundamentul existenței" — ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[73] Obiectele cognoscibile, spunea el, nu numai că au de la *bine* facultatea de a fi cunoscute, dar îi datoresc în plus și existența și *eĭdos*-ul lor. Principiul existenței, al adevărului și al frumosului este însuși „binele".[74] Ideea de bine era văzută ca obiectul celei mai înalte științe, dar „nu cunoaștem exact această idee" și, mai mult, sufletele vulgare considerau că ea consistă din plăcere, iar cele nobile credeau că stă în înțelegerea lucrurilor.

Noi am văzut că filosofia era *theoría* existenței, apoi cunoașterea adevărului și acum Platon ne spune că cea mai înaltă știință este a „binelui", idee care nu ar fi nici ce-și închipuie „vulgul", nici ce-și închipuie „cei nobili".

Pentru Aristotel, binele este acel ceva către care totul năzuiește.[75] Există un „bine simplu" [absolut] — ἀγαθὸν ἁπλῶς și un bine relativ sau mijlocit — ἀγαθὸν τινι.[76] Mai există încă și binele adevărat și binele aparent.[77] În sfîrșit, „realitatea este ea însăși un bine în sine; binele constă pretutindeni în realizarea scopurilor naturii".[78]

Este evident, după cum vedem, că prin *agathón* filosofii greci nu înțelegeau ce putem înțelege noi astăzi prin ideea de bine. Aristotel ne spune că „binele se poate spune în

[72] Platon, *Kratylos*, 421 b.
[73] Platon, *Republica*, VI, 509 b.
[74] Platon, *op. cit.*, VI, 505 și urm.
[75] Aristotel, *Ethica nicomachică*, I, 1.
[76] *Op. cit.*, I, 1—4. Deosebire pe care scolasticii au dus-o mai departe prin formulele: *bonum simpliciter, per se* și *bonum cui, secundum quid, per accidens*.
[77] *Op. cit.*, III, 67.
[78] Idem, VI, 13.

mai multe sensuri și în atîtea sensuri ca și existența" [79]. Totuși, în *Metafizica* el ne explică, după ce a apelat la necesitatea primului motor, că binele se identifică cu acesta. Iată cum își încheia el considerațiile care l-au condus la concluzia acestei identități: „Gîndirea în sine are ca obiect cel mai mare *bine în sine*, iar gîndirea cea mai pură [neamestecată] are ca obiect binele cel mai pur [neamestecat]" [80]. Nu există nici un fel de echivoc în acest text: binele este însuși primul motor, adică gîndirea care își concentrează în ea însăși toate energiile. Este evident că această identificare necesită încă alte lămuriri, pentru a ne face o idee mai clară despre „bine" la Platon și Aristotel.

Să ne referim mai întîi chiar la cuvîntul ἀγαθόν — *agathón* (binele). Particula ἀγ poate conferi cuvîntului la care este atașată sensul de „a conduce", sau sensul de „a fi pur". [81] Prin urmare, în conținutul lui *agathón*, oricare sens i-am da, trebuie să apară ideea de „conducere spre" și de puritate (neamestec). Cuvîntul *agathón* apare cu aceste nuanțe chiar din *Iliada* și *Odysseea*, unde-l găsim cu sensul de „nobil", „de bună calitate". [82] Dar mai apare, în aceleași epopei, sau în alte scrieri ulterioare, și cu înțelesul de „desăvîrșit în genul său". [83] Prin urmare, „a te bucura de binele cel mai simplu" — expresia lui Aristotel — înseamnă a te bucura de ceva în conținutul căruia se vor regăsi „puritatea" și „desăvîrșirea". Aceasta este deci „starea divină", de implicitare a tuturor energiilor *noûs*-ului.

Dar aici apare o nuanță a adevărului — *alétheia* — de care nu am vorbit pînă acum. *Alétheia*, ca substantiv, tradus *grosso modo* prin adevăr, are sensul, destul de utilizat,

[79] Aristotel, *Ethica eudemică*, I, 8, 1217 b. Iată ce scrie el în *Ethica eudemică* (cartea I, cap. 8): „A spune că există o idee a binelui [...] înseamnă să te exprimi într-o formă verbală și vidă [...]. Fiindcă binele se spune în mai multe sensuri și în atîtea sensuri ca și existența." Comentînd acest text, în *Le Problème de l'être chez Aristote* (p. 178, 201—204), P. Aubenque menționează unele deosebiri între Platon și Aristotel în privința concepției lor despre bine. Deosebirea pe care vrea să o sublinieze Aubenque rezidă în faptul că pentru Platon există o știință a binelui, pe cînd, pentru Aristotel, există o știință specială pentru fiecare gen de bine. Pentru noi lucrurile nu apar atît de opuse, ci mai curînd lipsite de preciziuni.

[80] Aristotel, *Metafizica*, XII (Λ), 7, 1072 b.

[81] Conform dicționarului etymologic Bailly.

[82] Homer, *Iliada*, XXI, 109; *Odysseea*, XV, 324 etc.

[83] *Iliada*, III, 179 ș.a.

de „realizare", de „împlinire" a ceva. Verbul corespunzător ἀληθεύω *(aletheýo)*, cu infinitivul ἀληθεύειν, ne va îndruma și mai bine spre înțelegerea semnificației purtate cîndva de acest cuvînt. El este tradus, în mod obișnuit, prin „a spune adevărul", dar și prin a „face adevărat", „a realiza", adică „a fi în realitate". Aceste traduceri aproximative nu redau însă exact conținutul termenului considerat. Verbul ἀληθεύειν este intraductibil în limbile moderne. Germanii au încercat să redea acest verb prin *wahrhaften* — „a se realiza ca adevărat", dar nici această interpretare nu este suficientă. [84] Dacă, așa cum am arătat, *alétheia* avea ca și existența o serie indefinită și ierarhică de „stări", ca și *noûs*-ul și funcțiile lui, atunci *aletheýein* își va primi semnificația lui deplină de la starea ultimă, care era a „gîndirii care se gîndește pe sine", cu un cuvînt modern, absolutul. Dar *alétheia* este gîndirea, iar în acțiune este verb, este *aletheýein;* grație acestei acțiuni pe care o desemnează acest verb, omul poate ajunge pînă la „binele cel mai simplu (absolut)", așa cum s-a explicat mai sus. Nu este vorba aici de o speculație abstractă, deoarece în domeniul intelectului activ nu putea fi vorba despre o „cugetare discursivă"; ea trebuie înțeleasă ca o „realizare" — adică ceea ce denotează verbul *aletheýein*, acțiunea „de a se adeveri", de a se realiza ca adevăr real.

Inteligența ajunsă la acest nivel era socotită a fi pătruns în regiunea pe care Platon o numea a „zeilor" și „eternitatea", iar starea de adevăr a *noûs*-ului se considera a fi restabilit condiția originară a acestuia, cînd el era numai inteligență *(noûs* sau *lógos)* și nu se confunda cu una din stările existențiale intermediare, explicitări semnificative ale energiilor gîndirii. Atunci el era existența, era adevărul, era *noûs*-ul (sau *lógos*-ul).

[84] Așa, de exemplu, Johannes Lohmann, în studiul său *Vom ursprünglichen Sinn der Aristotelischen Syllogistik*, p. 206 (în vol. *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972), observă că expresia *„în realitate"* se spune în grecește τῷ ὄντι, corespunzător în latinește cu *re vera*. Observăm deci că *alethcýein* — *wahrhaften* nu se identifică cu aceste expresii în întregime.

XIV

Anámnesis

Interpretarea termenului *alétheia*, de cunoaștere fără uitare, de „prezență eternă", își găsește un punct de sprijin în concepția platoniciană despre *anámnesis* și la ea ne vom referi de acum înainte. La origine, după Platon, în condiția umană primordială, omul trăia în regiunea zeilor și contempla „ideile" direct. Din cauza atracției lumii sensibile, el și-a pierdut „aripile", și s-a îndepărtat, prin intelectul lui, de această lume „divină". Inteligența omului trebuia să se exerseze pentru a ajunge din nou în zona „ideilor", mergînd de la multiplicitatea senzațiilor către o unitate, printr-un act de reflexiune. Acest act consta dintr-o *anámnesis* — o „reamintire" a obiectelor pe care altădată, pe cînd însoțea un zeu, sufletul le-ar fi văzut. El privea atunci de foarte sus tot ceea ce noi, în existența prezentă, spunem că este realitate și nu este, pentru idealistul Platon realitatea veritabilă aflîndu-se „sus", unde numai intelectul „înaripat" putea să ajungă. [1] Ideea că intelectul uman ar fi suferit o involuție, că ar fi rămas deschis numai pentru lumea sensibilă, pierzînd treptat contactul cu lumea ideilor, corespunde de altfel și mitului ciclurilor, după care, cum știm, în epoca de aur, oamenii trăiau ca zeii, și deci cunoșteau „ca zeii" prin actul de „contemplație" numit *theoría*.

Prin urmare, de la lumea sensibilă — *kósmos aisthetós* —, intelectul se putea ridica la lumea inteligibilă — *kósmos noetós* —, prin un act de reflexiune, pe care Platon îl numea ἀνάμνησις — *anámnesis*.

[1] Platon, *Phaidros*, 249 b-c.

Pentru a arăta ceea ce vrea să însemne acest termen, Platon, în dialogul *Menon* [2], începe prin a invoca preoții și preotesele care se străduiesc să poată explica lucrurile pe care le au în grijă, precum și pe Pindar și alți poeți, mulți la număr, „pe toți cei care sînt inspirați de zei". După toți aceștia, spune Platon, sufletul omului este „nemuritor" și „de mai multe ori născut" și, prin urmare, „nu există vreun lucru pe care el să nu-l fi învățat și privit și în lumea de aici și în Hades și pretutindeni; de aceea nu este de mirare că el își poate aminti despre virtute și despre celelalte pe care le-a știut mai înainte". Și filosoful grec își precizează astfel ideea [3] care avea să facă o lungă carieră în idealism: „Căci tot ce căutăm să știm și tot ce învățam nu este decît *anámnesis* — τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ἄλον ἐστίν. De ce a avut nevoie Platon de această *anámnesis* pentru a explica posibilitatea intelectului de a ajunge la cunoaștere?

Sofiștii aduseseră un argument (preluat și de sceptici) după care pentru a ști sau pentru a învăța ceva trebuie sau să fi știut dinainte acel lucru, deci nu adaugi nimic prin travaliul intelectual, sau nu l-ai cunoscut, și în acest caz este imposibil să ajungi să cunoști ceva din ceea ce nu cunoști... Prin teoria lui Platon, teza sofistă este înlăturată: nu scot știința din neștiință, ci știința o am în total, și travaliul intelectual nu este decît o „reamintire". El face în acest sens o „demonstrație" concretă, care a dat loc la multe comentarii de-a lungul timpului. În dialogul de care am vorbit, Socrate, voind să arate că cele ce cunoaștem sînt de fapt reamintiri, apelează la un sclav ignorant al lui Menon, care nu știe decît limba greacă. Grație întrebărilor abil puse, sclavul reușește să demonstreze, fără greutate, o teoremă de geometrie. Întrucît toate răspunsurile au fost ale sclavului, Socrate conchide că știința ar fi preexistat în intelectul lui și că tot procesul acesta nu ar fi fost altceva decît o reamintire: este deci nevoie numai de a gîndi pentru a-ți reaminti...

Trebuie să facem observația că în această problemă, în care apare reamintirea — *anámnesis* —, efortul este simplu, ca în toate științele bazate doar pe o atenție și aso-

[2] Platon, *Menon*, 81 a-b.
[3] *Op. cit.*, 81 d.

ciație de idei obișnuite. În cazul exemplului dat, mai există însă și o altă explicație. În concepția lui Platon, matematicile în general și adevărurile lor se găseau într-un plan intermediar, anume între lumea sensibilă și lumea ideilor. Și cu toate că Platon admiră aceste științe (și a pus pe frontispiciul Academiei deviza „să nu intre cine nu e geometru"), el le considera numai ca pe niște științe auxiliare, rolul lor fiind de științe deschizătoare de drumuri pentru o operație intelectuală superioară, aceea a dialecticii.[4]

Tema din *Menon* se regăsește și în dialogul *Phaidon*. Ni se spune și în această scriere că „a învăța nu-i decît o reamintire"[5]. Care sînt temeiurile în baza cărora el putea susține acest lucru? Răspunsul ne este dat în mod clar[6]: „Un singur temei, răspunse Kebes, însă cel mai frumos: că oamenii, întrebați cu oarecare meșteșug, află singuri toate lucrurile așa cum sînt. Dacă nu ar fi avut sădită în ei o știință și o rațiune dreaptă, nu ar fi fost în stare să facă așa ceva. Dă cuiva, de pildă, să dezlege o problemă de geometrie, sau altceva de acest fel, și te vei convinge de acolo, în chipul cel mai lămurit, că lucrul stă așa." Intervenția lui Socrate clarifică de altfel definitiv termenii problemei.[7] Ceea ce numim uitare *(léthe)* ar fi pierderea unei cunoștințe. Dacă, folosindu-ne de simțuri, trezim o cunoștință pe care am avut-o mai înainte de naștere, „ceea ce numim «a învăța» *(manthánein)* nu este altceva decît recăpătarea propriei noastre cunoștințe". Pe bună dreptate, zice Socrate, faptul acesta poate fi numit o reamintire *(anámnesis)*.

Dar găsim în textele platonice și o altă formă de *anámnesis*, obținută printr-un act de *manía*, cuvînt al cărui sens principal era acela de „nebunie", de „demență". Existau, după Platon, două feluri de *manía:* una datorită bolilor omenești și a doua provenind din îndepărtarea de la manifestările vieții obișnuite și care își „avea" cauza în divinitate.[8] Este clar, de aici, că în cazul problemei de care ne ocupăm nu putem accepta traducerea curentă, deoarece chiar textele platonice nu o îngăduiesc. Într-adevăr, Platon

[4] Platon, *Republica*, XIII, 524 d.
[5] Platon, *Phaidon*, 72 e.
[6] *Op. cit.*, 73 a-b (trad. rom.).
[7] *Op. cit.*, 75 d.
[8] Platon, *Phaidros*, 265 b.

însuși ne spune că: „E vrednic de citat ca o mărturie faptul că oamenii, care, în Antichitate, instituiau numele, nu considerau *manía* ca un lucru rușinos sau ca un oprobriu. Altfel nu ar fi atașat acest nume de cea mai frumoasă artă, aceea de a discerne viitorul, numită *maniké* — μανική."[9] Și, cu cîteva rînduri mai înainte, el explicase că, dacă *manía* ar fi pur și simplu o sminteală, atunci ar fi just să fie considerată, fără restricție, un rău, „dar este un fapt că cele mai mari dintre bunurile noastre ne vin prin intermediul unei *manía*, care este ca un dar al zeilor". Filosoful grec „descoperea" patru forme de astfel de daruri „divine"[10]:

— *manía profetică* (sub influența lui Apollo);
— *manía rituală* (sub influența lui Dionysos);
— *manía poetică* (sub inspirația Muzelor);
— *manía erotică* (inspirată de Afrodita și Eros).

Așa cum am văzut, „căderea" își avea urmările ei nefaste: sufletul își pierdea „aripile" care-l făceau să se mențină în regiunea „divină" (a contemplației *theoretice*) și prin aceasta ajungea la „uitare" — λήθη *(léthe)*. Din cînd în cînd însă, cu o preparație specială, intelectul uman putea ajunge din nou la contemplare „printr-un dar divin", prin *manía* care scoate „sufletul în afara lui însuși și nu se mai posedă"[11]. O asemenea stare era numită de greci *enthousiasmós* — ἐνθουσιασμός —, care însemna „inspirație divină", „rapt divin", cuvînt care pleacă de la ἔνθους (ἔνθεος — *éntheos*) semnificînd „în zeu". Iată cum descria însuși Platon această „posesiune divină"[12]: „Efortul lor [al celor care au întrezărit calea către zeu] de a descoperi, prin mijloace personale, natura propriului lor zeu este încoronat de succes, datorită intensei lor necesități de a privi în direcția acestei divinități. Cînd în sfîrșit ei îl ating prin amin-

[9] Platon, *op. cit.*, 244 c.
[10] *Op. cit.*, 265 b.
[11] *Op. cit.*, 250 a. Pentru a desemna această stare Platon întrebuințează verbul ἐκπλήττω *(ekplétto)* care are mai multe semnificații: „a fi frapat de stupoare", de admirație, de teamă etc.
[12] *Op. cit.*, 253 a.

tire — τῇ μνήμῃ *(tē mnéme)* [13], și cînd zeul *îi posedă*, ei împrumută de la acesta comportarea și activitatea lor, într-atît cît este posibil omului să participe la divinitate." Sîntem totuși departe de explicația și motivațiile lui Aristotel! Posedați astfel de „nebunia divină", cei inițiați „puteau" să ajungă la amintire, la contemplarea „realității". De exemplu, dacă cineva se înfățișează la porțile Poeziei, fără *manía* Muzelor, crezînd că abilitatea este suficientă pentru a face din el un poet, acela este „un poet ratat (nedesăvîrșit)" — ἀτελὴς ποιητής.[14]

Și iată și un alt pasaj care subliniază ideea lui Platon privind al patrulea fel de *manía* [15]: „Cînd [cineva], la vederea frumuseții de aici jos, își reamintește (ἀναμιμνηκόμενος — *anamimnekómenos*) de cea *adevărată* (ἀληθοῦς — *alethoūs*), el capătă aripi, și din nou înaripat, nerăbdător de a zbura, dar neputincios de a o face, își îndreaptă spre înălțimi privirea ca și păsările, neglijînd lucrurile de aici jos [...], la stadiul acesta nu e greu să crezi că e atins de nebunie."

„Amintirea" putea reda deci o regiune *„adevărată"*, prin starea neobișnuită a intelectului denumită *„manía"*. Este necesar, de aceea, să considerăm mai de aproape acest cuvînt. Rădăcina μαν *(man)*, care ia uneori forma μεν

[13] În acest text, Platon utilizează pentru „amintire" termenul simplu de μνήμη *(mnéme)*, ca opus lui λήθη *(léthe)* — uitarea. În alte pasaje el utilizează însă termenul specific ἀνάμνησις *(anámnesis)*, pe care-l vom reda, deocamdată, tot prin „reamintire". Termenul μνήμη *(mnéme)* nu poate fi total identificat cu acela de amintire. În vastul studiu intitulat *Aspects mythiques de la mémoire et du temps*, din lucrarea *Mythes et pensée chez les Grecs* (vol. I, ed. Maspero, Paris, 1974), Jean-Pierre Vernant scrie, referindu-se tocmai la această problemă: „În pantheonul grecesc figurează o divinitate care poartă numele unei funcții psihologice: *Mnemosyne* — Memoria. Exemplul nu este unic. Grecii situează printre zeii lor pasiuni și sentimente, *Eros*, *Aidos*, *Phobos*, atitudini mentale, *Pistis*, calități intelectuale, *Metis*, erori sau rătăciri ale spiritului, *Ate*, *Lyssa*. Multe fenomene, care apar psihologice pentru noi, pot face astfel obiectul unui cult. În cadrul unei gîndiri religioase ele apar sub forma unor puteri sacre, depășind omul chiar atunci cînd el le simte prezența înlăuntrul lui. Cazul lui *Mnemosyne* pare totuși particular. Memoria este o funcție foarte elaborată, care are contact cu mari categorii psihologice, ca timpul și eul. Ea pune în joc un ansamblu de operații mentale complexe, prin efortul, antrenamentul și exercițiul pe care stăpînirea lor le comportă". (*Op. cit.*, p. 81.)

[14] *Op. cit.*, 245 a.

[15] *Op. cit.*, 249 d.

(men) sau μνη *(mne)*, implica ideea de „a gîndi". De unde [16]:

μαν, μεν, μνη — a gîndi
μένω — doresc
μένος — suflet
μενοινή — gînd, dorință
μνῆσις, μνήμη — memorie, amintire
μαίνω — a înnebuni (pe cineva)
μαινάς — agitat prin accese de furie
μανία, μάνη — nebunie
μανικός — nebun
μάντις — prezicător
μαντεία — prezicere
μῆτις — înțelepciune
μητίω — a avea în minte
Μοῦσα — muză
μουσεῖον — templul muzelor
μαντεῖος — în legătură cu un oracol
etc., etc.

Cum în contextul platonic de care este vorba filosoful grec exclude el însuși, pentru acest termen, sensul care ar indica o morbiditate, rămînem pentru *manía* cu înțelesul de gîndire, amintire, memorie, care, la o intensitate maximă, poate apărea ca un „rapt", ca un fenomen analog exaltării în care intră poetul cînd e posedat de muză, sau încă — fiindcă este vorba și de sensul de „prezicere" *(manteía)* — ca un fenomen mental pe care-l suferea Pythia cînd se afla în stare oraculară. Putem să înțelegem acum ce a vrut să spună Platon prin propoziția deja citată: „Cele mai mari daruri ne vin prin *manía*". Adică cele mai mari daruri ne vin prin gîndire, printr-o amintire, prin muze, care nu sînt un fenomen obișnuit, ci un fenomen analog cu acela oracular. *Manía* nu ne-a îndepărtat astfel de memorie, ci ne-a apropiat.

Să subliniem acum cele două sensuri pe care le are în aceste dialoguri termenul de *anámnesis*. Realizarea lui poate fi urmărită pe două drumuri separate, unul analitic și altul sintetic. „Reamintirea" funcționa și în domeniul cunoașterii *dianoetice*, și în domeniul cunoașterii *noetice*. Prima „reamintire" se datora unui progres metodic și explicit așa cum

[16] A se vedea lista de rădăcini din dict. Bailly.

ni se arată în exemplul dat în *Menon*; a doua „reamintire", în legătură cu *nóesis* și cu *theorein*, privind contemplarea presupune, după cum am văzut în *Phaidros*, o tensiune mare a intelectului, care „intra" într-o efervescență neobișnuită, printr-o *manía*. Această deosebire nefiind făcută clar de către cercetătorii acestei probleme, s-a produs o confuzie între planuri complet deosebite și problema s-a complicat și mai mult.

*

Înainte de a căuta o explicație conformă cu filosofia grecească în general, să facem cîteva observații, care vor arunca încă o lumină asupra ideii de *anámnesis*. Vom pleca în analiza noastră de la un studiu semnat de Mary F. Rousseau [17], ale cărei idei principale le vom urmări în cele ce urmează.

Una din dificultățile unei interpretări corecte în această problemă este aceea că Platon o prezintă în cadrul unor multiple idei, cum ar fi „ciclul de renașteri", „nemurirea sufletului" și alte mythuri. De aici s-au născut mai multe tendințe de investigație a *anámnesei*. Avem astfel: o interpretare tradițională literară a „mythului amintirii" și, mai recent, o încercare de „a demythologiza" această teorie, adică de a considera *mythos*-ul ca un „aspect tematizat" al cunoașterii noastre, ca inferența, formularea definițiilor sau structurarea experienței sensibile prin structuri psihice înnăscute. [18] Divergentă față de aceste modalități de interpretare este concepția lui Schleiermacher, care a acceptat o strînsă legătură între *ergon* (acțiune), *mythos* și *logos* în dialogurile lui Platon. După părerea lui și a celor ce l-au urmat, aceste scrieri nu sînt decît „psyhodrame" cu intenția de a provoca pe cititori să întreprindă o cercetare filosofică.

La rîndul său, Mary F. Rousseau, pentru a găsi o interpretare a termenului *anámnesis* în spiritul marelui filosof, a încercat o „remythologizare" a lui Platon, numind chiar ideea de *anámnesis* „mythul reamintirii" — *Myth of Recollection*. Mythurile nu pot fi analizate, după acest autor, prin soluții sistematizate și finale, ca și cum ar fi un *„puzzle* logic", ele pot să fie luate numai ca luminînd o problemă, dar nu ca o explicație finală. Pasajele din dialogurile platonice care se referă la „reamintire", fiind considerate toate mythice, nu pot da, după această concepție, o explicație completă a ceea ce este *anámnesis*, dar pot să dea o perspectivă pentru cercetare. De altfel, după acest autor, chiar din textele platonice ar rezulta că nu toată cunoașterea este o „reamintire". Această concluzie este însă în opoziție cu textele, deja citate, din *Phaidon* și din *Menon*, care afirmă clar că întreaga cunoaștere — fie *dianoetică*, fie *noetică* — este o *anámnesis*.

Alți autori au încercat să scoată o concluzie din faptul că argumentarea lui Socrate, în legătură cu mythurile care sînt corelative cu doctrina „reamintirii", este „slabă". Vom cita în acest sens încercarea cercetătorului italian Valerio Meattini. [19] După părerea acestuia, din modul cum se desfășoară dialogul cu sclavul din *Menon*, se naște întrebarea dacă „dialogarea", „intrarea în contact cu alții" și „faptul de a se lăsa interogat" nu sînt ele strîns legate de „reminiscență". Răspunsul se găsește însă dat chiar în pasajul din *Menon* [20], unde discuția dintre Socrate și partenerul lui se încheie cu concluzia: „Este adevărat că le va ști fără să-l învețe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuși, toată știința".

Vom remarca încă o dată că aceste nepotriviri observate de unii cercetători — dincolo de nesiguranța textelor transmise — sînt datorate faptului că nu s-a făcut o distincție precisă între cele două moduri de „reamintire" pe care le-am pomenit mai sus, deși faptul că există o deosebire între modalitățile „reminiscenței" s-a impus mai multor cercetători. De exemplu, Percival Frutiger, analizînd problema *anámnesei* mai pe larg, deduce, între altele, că doctrina reminiscenței este mythică în *Menon* și, dimpotrivă, se dezvoltă pe un alt plan, acela al dialecticii, în *Phaidon*. [21]

[17] Mary F. Rousseau (Marquette University), *Recollection as Realization — Remythologizing Plato (The Review of Metaphysics*, 2, 1981, p. 337—348).

[18] Despre acest curent tratează John E. Thomas, în studiul *Anámnesis in New Dress (New Scholasticism*, 51, 1977, p. 328—349).

[19] Valerio Meattini, *Temi filosofici nella dottrina platonica della conoscenza (Filosofia*, 1, Torino, 1979, p. 113—128).

[20] Platon, *Menon*, 85 d.

[21] Percival Frutiger, *Les Mythes de Platon*, p. 76 (Alcan, Paris, 1930).

Cu această pregătire vom trece acum la interpretarea termenului *anámnesis*.

*

Așa cum reiese din toate textele platonice, *anámnesis* este un act al intelectului. Acesta trebuie înțeles, în primul rînd, și în al doilea rînd *mythos*-urile de care îl leagă Platon, care, desigur, își aveau și ele sensul lor. Dar actul acesta putea exista și fără explicațiile auxiliare date de *mythos*. Traducerea ce s-a dat în limbile moderne termenului *anámnesis* ne poate induce însă în eroare asupra conținutului lui exact din vechime: francezii l-au redat prin *souvenir, re-souvenir, reminiscence;* germanii prin *Erinnerung, Wiedererinnerung;* englezii prin *reminiscence, recollection;* italienii prin *reminiscenza* etc. Toate aceste echivalente ale termenului *anámnesis* vor să însemne „amintire", „reminiscență", „reamintire". Pentru redarea lor, filosoful grec avea la dispoziție diverși termeni, ca μνήμη *(mnéme)*, ὑπόμνησις *(hypómnesis)* sau μνεία *(mneía)*. Dar deși autorul dialogurilor întrebuințează uneori vocabula μνήμη *(mnéme)*, care era și celălalt nume al zeiței memoriei, Mnemosýne, el se folosește cu predilecție de termenul *anámnesis*, forjat chiar de el.[22]

Se pune în mod firesc întrebarea: pentru ce a avut nevoie Platon de acest termen și ce a vrut să denoteze prin el în mod special? Pentru aceasta să lăsăm *mythos*-ul, fiindcă, după cum știm, el este „tăcere" și să vedem ce vrea să însemne însuși termenul întrebuințat. Este evident că Platon a vrut să lege semnificația acestui termen de „memorie", dar este de la sine înțeles că nu putea fi vorba de același lucru, ca și cum am fi uitat ce am citit într-o zi într-o carte. Legătura lui *anámnesis* cu *mnéme* este o simplă sugestie, pentru a indica o revenire la o situație deja avută. Acest lucru l-a observat și Hegel[23], căci iată ce scria el: „Într-un anumit sens, termenul de « reamintire » este nepotrivit, și anume în sensul că el ar indica reproducerea unei reprezentări pe care deja am avut-o altădată. Dar « reamintirea » are și

[22] În Homer *(Odysseea*, III, 211*)* se găsește verbul ἀναμιμνήσκεσθαι *(anamimnéskesthai)*, care înseamnă „a-și reaminti", și care se găsește și la alți autori posteriori. Termenul *anámnesis* apare și la Aristotel, care-l preia însă cu sensul simplu de *amintire*.

[23] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. rom., I, p. 489.

alt sens, sens pe care ni-l dezvăluie etymologia, și anume: sensul de a se interioriza, de a intra în sine; acesta este sensul adînc al cuvîntului."

La ideea că *anámnesis* nu poate fi în mod simplu „o reamintire" au ajuns și alți cercetători.[24]

Astfel, J.-P. Vernant credea că „despre succesiunea evenimentelor care constituie viața noastră prezentă se poate avea o *mnéme*, dar nu mai este vorba de o cunoaștere veritabilă" [25].

Jacob Klein [26] a susținut, de asemenea, că modul acesta de cunoaștere era gîndit ca independent de timp, el reprezentînd efortul de a cunoaște ceea ce este permanent adevărat. Bazat pe textul din *Phaidon* [27], în care Platon arată că pentru a cunoaște lucrurile egale — act care include conștiința imperfecțiunii egalității lor — s-ar cere o cunoaștere a egalității însăși, Klein conchide că vorbirea umană este un proces de *eikasía* (reprezentare), care nu este o reamintire a trecutului, ci o viziune prezentă a modelelor inteligibile prin care apreciem ca imagini detaliile percepției sensoriale. La această concluzie s-a raliat și M. F. Rousseau.[28] „Reamintirea — spune acest autor — este, astfel, o realizare: procesul prin care discernem, în domeniul sensibilului, detaliile multiple și schimbătoare, mai mult ceea ce este semnificativ decît trivial, mai degrabă o pluralitate unificată decît una dezordonată, ceva stabil mai degrabă decît ceva fluctuant." Așadar, pentru

[24] Mai toți cei care s-au ocupat de această problemă nu au putut să reducă ideea de *anámnesis* la memoria simplă. Cunoscutul istoric francez al filosofiei grecești Léon Robin a arătat, într-un studiu documentat, că ideea de *anámnesis* în doctrina lui Platon „implică probleme noi care sînt probleme esențial filosofice" (L. Robin, *Sur la doctrine de la reminiscence*, în *Revue des études grecques*, 32, 1919, p. 451—461). J.-P. Vernant scria în acest sens *(op. cit.*, p. 103*)*: „Dacă este adevărat că *anámnesis* se produce în timp, ea nu are mai puțin ca obiect o realitate de ordin atemporal, și a cărei contemplare a fost dată sufletului în afara timpului vieții umane" *(Menon*, 86 a, b; *Phaidon*, 79 e, 75 b, 76 a*)*.

[25] J.-P. Vernant, *op. cit.*, I, p. 103 *(Rep.*, VII, 516 cd; *Gorgias*, 501 a). În continuare el completează: „În *Philebos* (34 b), însă, *mnéme* și *anámnesis* par să se opună mai curînd ca virtualul și actualul, iar în *Legi* (V, 732 b) *anámnesis* are o semnificație mai mult psihologică decît ontologică".

[26] Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, p. 112—156 (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1965). Cf. M. F. Rousseau, *op. cit.*, p. 341—342.

[27] Platon, *Phaidon*, 71 a —75 a.

[28] Mary F. Rousseau, *op. cit.*, p. 343.

Mary Rousseau, „reamintirea" este o „realizare", este procesul prin care se ajunge la viziunea ideilor. Ideea este de altfel clar exprimată de Platon în *Phaidros*.[29] Zeii au, spune el, această viziune în mod deplin, pe cînd oamenii sînt organizați în ranguri după gradul viziunii lor parțiale. Pătruns în această regiune, „sufletul are sub ochi o cunoaștere care nu este aceea legată de devenire și nici aceea care se diversifică o dată cu diversitatea obiectelor de care se ocupă". Cu alte cuvinte, viziunea *(theoría)* lumii adevărate, a realității adevărate, era după Platon în afara devenirii, deci în afara timpului.

Cuvîntul *anámnesis* ar desemna, astfel, nu o „reamintire", în sensul obișnuit al cuvîntului (aceasta este în afară de orice discuție), ci o „revenire" la o stare „reală" dintr-o stare potențială, printr-o realizare a acestei potențialități, a unei cunoașteri fără memorie și fără amintire [30], o cunoaștere aflată mereu în act.

De altfel, Aristotel a preluat și el această idee, în modul lui raționalist de a privi problemele puse de magistrul său, și declară, după cum am mai spus, că intelectul uman, prin partea lui superioară (intelectul activ), poate să atingă „din cînd în cînd" „starea divină", de „gîndire a gîndirii", ceea ce depășește concepția platonică.

*

Toți cercetătorii sînt de acord în a numi concepția lui Platon despre *anámnesis* un *mŷthos*. În acest caz, sensul obișnuit al acestui termen de „reamintire" opusă „uitării" apare ca aspectul cel mai exterior al acestei concepții, care nu are decît rolul de a ne sugera ceva ce trece dincolo de „amintire" sau „uitare". Aceasta era, de altfel, funcția *mŷthos*-ului și a simbolului. Pe plan mythic, cei doi termeni ai opoziției dialectice ar fi *Léthe* și *Mnemosýne*, „uitarea" și „memoria", care erau concepute ca zeități. Mnemosýne, după cum știm, era mama Muzelor, zeița memoriei, iar Léthe a fost menționată de Hesiod [31], cînd a vorbit de genealogia zeilor, ca fiind fiică a Luptei care la rîndul ei s-a născut din

[29] Platon, *Phaidros*, 247 e —248 a.

[30] J.-P. Vernant credea că *anámnesis* ar putea apărea chiar ca o „inițiere" *(op. cit.*, p. 87*)*.

[31] Hesiod, *Theogonia*, v. 212—235.

Noapte. Cuplul *Léthe — Mnemosýne* apare deci, de la începutul gîndirii grecești, în formă mythică, iar planul existenței lor nu poate fi redus la planul conceptual a ceea ce înțelegem noi astăzi prin uitare și amintire. O înrudire între aceste concepte, luate în sensul lor comun, și între sensurile divinităților Léthe și Mnemosýne există desigur, cum există o *syngénesis* între cele două părți ale *sýmbolon*-ului (după cum am arătat în capitolul despre myth). Una din părți se găsește în lumea sensibilă *(kósmos aisthetós)* și cealaltă în lumea noetică *(kósmos noetós)*. *Anámnesis* era, astfel, o deschidere a intelectului, datorită sugestiei pe care o creează partea sensibilă a *sýmbolon*-ului, către partea noetică a lui.

Legătura dintre ideea simplă de „reamintire" și ilustrarea ei mythică ca *anámnesis* a fost subliniată de mai mulți cercetători. Iată, de exemplu, ce scria în acest sens Henri Joly [32]: „Memoria, ca prezență interioară a unei cunoașteri superioare, și rememorarea ca re-efectuare și re-aducere în prezent *(représentification)* a acestei cunoașteri în exterioritatea sensibilă sînt *ilustrarea* mythică a unei teorii filosofice care trebuie descifrată pe mai multe laturi [...]. Reminiscența este versiunea mythologică pe care Platon o dă cunoașterii acestor adevăruri de bază, al căror adevăr are mai multe fețe, interioară și superioară, sensibilă și inteligibilă, figurativă și figurată."

O concluzie se impune de la sine, *anámnesis*, care se lega de Mnemosýne, sub diverse aspecte ale funcției „amintirii", era opusă lui Léthe, la nivelul cel mai ridicat, al existenței ideilor, ca și la nivelul cel mai de jos, din lumea sensibilă. Dar lui *Léthe* i se opunea *a-létheia*, „uitării" i se opunea „adevărul". Cum să explicăm că, cel puțin la Platon, tot lui *léthe* i se opune și *anámnesis*?

*

Să examinăm mai de aproape termenul *anámnesis* de care se leagă toate observațiile de mai sus. După cum am remarcat, Platon avea la dispoziție alți termeni și pentru amintire și pentru uitare. Dovada că el a vrut să denoteze prin acest termen altceva decît „reamintirea" unui lucru „uitat" este tocmai faptul că a căutat un termen nou. Iată modul de compunere a acestui cuvînt. Plecînd de la μνήμη

[32] Henri Joly, *Le Renversement platonicien*, p. 255.

(mnéme) sau μνήσις *(mnésis)*, care înseamnă, după cum se știe, memorie, amintire, se formează, prin adăugirea particulei privative ἀ *(a)* cuvîntul ἀ-μνησία *(amnesia)* sau ἀ-μνήσις *(amnésis)*, care înseamnă „fără-memorie", „fără-amintire", ceea ce ne duce la „uitare", la λήθη *(léthe)*. Termenul a fost preluat ca atare și de psihologia și psihiatria modernă. Dar Platon nu s-a mărginit la această compunere, ci a mai adăugat încă o dată particula privativă ἀ *(a)*, care în fața unei vocale devenea, pentru eufonie, ἀν *(an)* și a obținut astfel:

ἀν-ά-μνησις
an-á-mnesis

care înseamnă exact „fără-fără-amintire". Ce vrea să spună această enigmatică expresie? „Fără-amintire" înseamnă „uitare" — λήθη *(léthe)*; deci „fără-fără-amintire" înseamnă « fără-uitare », stare în care uitarea nu există. Este evident însă că unde nu este uitare nu este nici amintire. Starea obținută prin *an-á-mnesis* era văzută de Platon în afară de timp, fiind, pentru el, într-adevăr, starea *theoretică* realizată de intelectul uman prin „revenirea" la starea originară.

Să observăm că același rezultat l-am obținut și prin analiza termenului *a-létheia* — adevărul „fără-uitare". Așadar, ἀλήθεια și ἀνάμνησις sînt la Platon identice.

A ajunge la starea „celestă", indicată de Platon prin *anámnesis*, era deci a ajunge la *alétheia*. Dar adevărul era de aceeași natură cu existența — fiind „real". Existența era adevărul. Astfel, *anámnesis* și ipostazele lui τὸ ὄν, „căutate de filosofia din totdeauna" (cum spunea și Aristotel), erau la Platon următoarele:

ἀλήθεια — adevărul = τὸ ὄν — existența = νοεῖν — a gîndi (a realiza *anámnesis*).

Anámnesis indica, așadar, după cum a reieșit din cele spuse, o „stare", care însemna „a fi în adevăr" și prin aceasta „a fi".

*

Pentru a completa analiza noastră, vom considera o legendă bine cunoscută din mythologia greacă, aceea a lui Orfeu. Vom face acest examen în mod succint, deși legenda celebrului aed trac ar putea să ne ofere multe alte date în sprijinul analizei noastre. După cum se știe, Eurydice, soția lui Orfeu, este mușcată de un șarpe și moare. Jalea lui Orfeu

este atît de mare, jale exprimată prin cîntul lui divin, încît toată natura se cutremură — fiarele, pădurea și chiar stîncile. La cîntecele lui infernul și tartarul se emoționează și puterile infernale se înduplecă și-i permit lui Orfeu să intre în infern și să o ia pe tînăra lui soție; cu o condiție însă, aceea de a *nu se uita înapoi*. Orfeu se îndreaptă spre lumină urmat de Eurydice, dar, învins de „delirul dragostei", *uită* condiția acceptată și se întoarce să vadă dacă iubita îl urmează. Pactul cu Pluton este rupt, Eurydice dispare ca într-un fum.

Să privim în lumina ideilor lumii grecești, dezvoltate pînă aici, atît ale celei arhaice, cît și ale celei filosofice, această poveste. Orfeu pătrunde în infern, în regiunea lui Hades, așadar în lumea *eide*-lor, fiindcă acolo se găsesc divinități. Un pasaj dintr-un text orfic, pe care l-am citat înainte,[33] ne spune că în locașurile lui Hades se află un izvor — Léthe —, de care nu trebuie să te apropii, și un altul care-și trage apa din Mnemosýne și din care trebuie să bei, „ape" de care pomenesc și Platon și alți autori antici. Orfeu trebuia să pătrundă deci în lumea în care se afla Eurydice îndepărtîndu-se de Léthe, de uitare, pentru a realiza astfel o stare „fără-uitare", numită de Platon *anámnesis*, care însemna, după cum am arătat, „starea de *alétheia*" — „a-fi-în-adevăr". Dar la nivelul acesta se aflau *eide*-le și nu indivizii, care aparțin lumii sensibile. De aceea, cînd Orfeu se întoarce spre Eurydice, spre individualitatea ei, ea dispare ca într-un fum... A fi într-o astfel de stare de conștiință încît să nu existe uitare și nici îndoială, prin urmare nici determinările individuale din lumea sensibilă, aceasta i se ceruse lui Orfeu. Și această condiție — care se găsește în multe legende[34] — nu era o condiție arbitrară, ci însăși condiția pătrunderii în lumea ideilor, a adevărurilor indivizibilelor. O asemenea supremă realizare presupunea o fuziune între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. În cazul nostru, Orfeu și Eurydice aveau o existență universalizată. În infern nu se aflau două individualități efemere, care „semnificau" în mod accidental cele două personaje, ci *eide*-le lor umane, ceea ce s-ar putea numi „orfeitatea" și „eurydicitatea" acestora. Dar Orfeu are o îndoială...

[33] A se vedea capitolul precedent.

[34] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 162 (Gallimard, Paris, 1960) și *Le Chamanisme* (Payot, Paris, 1968), unde citează asemenea mituri la diverse popoare.

Prin aceasta el *uită* condiția pusă și se apropie, în starea lui de conștiință, de apa uitării, a lui Léthe, și se îndepărtează de starea de „fără-uitare", de *anámnesis*, de *alétheia*, de starea de „a-fi-în-adevăr", și vrea să revadă pe Eurydice. În aceasta și constă îndoiala, căci ea se reduce la întrebarea: este adevărat sau nu este adevărat? Dar cuvîntul îndoială vine de la *doi*, în toate limbile, și, desigur, și în limba greacă: îndoiala era *endoiasmós* — ἐνδοιασμός, și a se îndoi este *endoiázein* — ἐνδοιάζειν, cuvinte care derivă din *en* — în și *dyo* — doi.[35] Pierzînd starea de „fără-uitare", stare în care eidele sînt de ordin calitativ și prin urmare nu se opun unele altora ca unități cantitative, Orfeu reintră în zona individualului sensibil, unde Eurydice nu mai există. Întreaga tragedie a aedului trac se datorește neputinței lui de a-și păstra starea de *anámnesis*, de *alétheia*. Aceasta este, de altfel, explicația pe care o dădea tot Platon întîmplării[36]: „Pe Orfeu al lui Oiagros, zeii l-au întors din Hades, fără ca el să fi ajuns la țintă, arătîndu-i doar umbra soției sale după care venise; pe ea însă nu i-au dat-o, întrucît se dovedise o fire *șovăitoare*".

*

Să încheiem acum ținînd seama de întreaga noastră analiză. Deoarece la Platon *alétheia* era identică cu *anámnesis*, cu starea de fără-uitare, stare care era resimțită ca realizarea eternității, atunci „alergarea divină", de care el a vorbit, capătă un înțeles compatibil cu celelalte idei filosofice grecești. „Alergarea divină", cum a interpretat Platon *alétheia*, era astfel, pentru el, ieșirea din explicitarea intelectului dintr-o stare de existență în alta, pînă „atingea" starea de „implicitare" a energiilor intelectului în intimitatea lor.

Această idee cuprinsă în *alétheia* ar fi putut să fie dedusă pe aceeași cale și din echivalentul ei *anámnesis*. Dar Platon nu a vorbit despre sensul ei „etymologic". Particula *ana* cu care începe acest termen înseamnă, ca adverb, „în sus"[37], „mai sus de", iar *mnesis* vine de la *mnéme* — „memorie". În acest caz, *aná-mnesis* căpăta pentru el semnificația „mai sus de memorie". Această interpretare ar fi compatibilă și cu primul sens pe care l-am găsit pentru *alétheia*, acela de „non-uitare", care este „mai sus de memorie". Memoria, după cum am mai spus, nu aparținea intelectului activ, ci numai celui pasiv. Deci în regiunea de care ne ocupăm, a intelectului cu energiile concentrate în el însuși, n-ar exista „amintire", ci sursa tuturor lucrurilor, aflate într-un prezent „etern", fiindcă intelectul era τόπος εἰδῶν — locul ideilor.

[35] În românește este evident că „a te îndoi" vine de la doi; la fel, verbul german *zweifeln* = „a se îndoi" se trage de la *zwei* = doi; în limbile neolatine, toate verbele care înseamnă „a se îndoi" derivă din latinescul *dubitare*, care se trage de la *duo* = doi etc.

[36] Platon, *Symposion*, 179 d, trad. de C. Papacostea în vol. Platon, *Dialoguri*, revizuită de C. Noica (Editura pentru Literatură Universală, 1968).

[37] Și alți autori au văzut ideea de a vedea în prefixul *ana*, cu care începe *anámnesis*, o „urcare către", „o urcare către țara originară și divină". Vezi pentru aceasta, J. Brun, *Socrate*, Paris, 1969, p. 89.

XV

Eleutheria

Am văzut că la Platon adevărul era o realizare a unei stări a existenței, o stare „fără de uitare". Să ne apropiem mai mult de acest concept platonician pentru a vedea dacă mai putem face încă un pas în înțelegerea adevărului la vechii greci. Vom porni și de data aceasta tot de la Heidegger, și anume de la analiza lui, *sui generis*, pe care a făcut-o celebrei alegorii a cavernei din *Republica* lui Platon.[1]

Pentru interpretarea acestei „alegorii" *(Höhlengleichniss)* el își ia ca ghid următoarea propoziție: *Die «Lehre» eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte* — „Învățătura unui gînditor este ceea ce nu este spus în spusele lui". Dar, pentru a ajunge să înțelegi ce nu s-a spus, trebuie să reflectezi la ce s-a spus. De aceea, el începe prin a considera partea din dialogul lui Platon de care este vorba, redînd-o într-o traducere germană paralelă cu textul grec, traducere care, în mod evident însă, reflectă propriile sale idei.[2] Alegoria constă, după cum se știe, din a imagina niște prizonieri ținuți într-o peșteră, a cărei intrare este deschisă luminii. Acești oameni sînt legați în lanțuri din copilărie, astfel că nu se pot mișca din loc și nici nu pot să privească decît înaintea lor. Înapoia lor strălucește lumina unui foc aprins în depărtare, pe o înălțime, iar între foc și prizonieri se află un drum înalt. Să ne închipuim de-a lungul acestui drum un mic zid și de-a lungul zidului niște oameni, purtînd diverse instrumente care-l depășesc, precum și statuiete de oameni, de animale, din lemn, din piatră, avînd toate formele, ca în

[1] Platon, *Republica*, VII, 514 a — 517 a.

[2] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, în vol. *Wegmarken*, p. 109 — 144 (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

jocurile de marionete. Într-o asemenea situație oamenii înlănțuiți și-ar crea desigur obiecte reale din umbrele pe care le văd pe peretele peșterii și ecourile care s-ar repercuta în peșteră ar fi luate drept vocile acestora. Dar să presupunem că ei ar fi eliberați din lanțuri și că ar trebui să facă unele mișcări, să meargă, să întoarcă ochii spre lumină etc. Toate acestea îi vor face să sufere, iar lumina îi va orbi și-i va împiedica să privească obiectele a căror umbră o văzuseră pînă atunci. Obiectele pe care le vedeau mai înainte le vor apărea mai reale decît acelea ce li se arată acum. Acestor prizonieri le va trebui o educație îndelungată pînă să se obișnuiască a privi lumina adevărată și a deosebi ceea ce este umbră de ceea ce este obiect real.

Acești prizonieri ar fi, spune Platon, propria noastră imagine. Glaukon, interlocutorul lui Socrate, remarcă: „Straniu tablou". Și Socrate îi răspunde: „Ei seamănă cu noi".

Alegoria lui Platon ne cere să asimilăm lumea vizibilă cu șederea în peșteră, și lumina focului care o luminează cu lumina soarelui. Ridicarea spre lumea inteligibilă, spre lumea ideilor, singura cu adevărat reală, este asemănată cu această reeducare a prizonierilor de a se desprinde de lumea umbrelor pentru a pătrunde în lumea care produce aceste umbre.

Care este interpretarea lui Heidegger? Deși este foarte interesantă în întregimea ei, noi nu ne vom opri decît la ideea de *alétheia*. După el, întreaga parabolă a peșterii ar trata despre esența adevărului — *vom Wesen der Wahrheit*.[3] Alegoria ar povesti o istorie a „trecerilor" de la o „oprire" (ședere — *Aufenthalt*) la alta și distinge în această „trecere" patru trepte *(Stufen)*, care, în diferențierea lor, ar constitui fiecare un mod dominant al „adevăratului" — ἀληθές, pe care-l traduce tot timpul prin *das Unverborgene* — „neascunsul".

Pe prima treaptă s-ar afla oamenii înlănțuiți în peșteră „care nu iau drept neascuns decît umbrele celor ce sînt fabricate [de om]." [4]

[3] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 125.

[4] Platon, *Republica*, VII, 515 c. Așa redă Heidegger textul platonician — τὸ ἀληθές ἦ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς, în *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 125. El traduce σκευαστῶν prin *Gerätschaften*, cuvînt format plecînd de la *Gerät* = unealtă, sculă, echipament.

A doua treaptă, în interpretarea filosofului german, ar constitui-o îndepărtarea lanțurilor. Prizonierii au devenit, într-un fel, liberi, dar rămîn totuși închiși în peșteră. Ei au însă posibilitatea de a vedea lucrurile înseși, care mai înainte nu puteau apărea decît ca umbre pentru privire și care acum „sînt mult mai aproape de existent" — *um ein Mehreres dem Seiendes näher*. O dată privirea liberată din prizonieratul umbrelor, ea și-a dobîndit posibilitatea să ia contact cu lucrurile din mediul înconjurător, despre care Platon spune că sînt ἀληθέστερα („mai adevărate", „mai veritabile"), cuvînt pe care Heidegger îl redă prin *unverborgener* — „mai neascuns".[5] Și totuși, prizonierii vor mai considera, după cum spune textul *Republicii*, că tot „umbrele" sînt „mai neascunse" decît ce li se arată acum. Și aceasta din cauză că nu sînt încă obișnuiți cu lumina. Pentru ei „adevărul se află încă în umbre".

Astfel Heidegger ajunge la o a treia treaptă, cînd cei „eliberați" ies din peșteră *ins Freie* — „în aer liber". Lumina face să dispară umbrele, și existîndul *(das Seiende)* se arată abia acum ca „neascuns" și accesibil — τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν.[6]

În sfîrșit, pe ultima treaptă, sînt sesizate „cele mai adevărate" — τὰ ἀληθέστατα, termen redat de Heidegger prin *das Unverborgenste* — „ceea ce este cel mai neascuns" sau „ceea ce este cel mai dezvăluit".

Prin urmare, analiza acestui pasaj din *Republica*, analiză extrem de elaborată și urmărită pe text, îl conduce pe filosoful german să identifice, prin această alegorie platonică, „dezocultarea" adevărului cu o „eliberare" treptată. După el, însă, sensul simbolic al acestei parabole nu este acela de a face evident înțelesul termenului *alétheia*, ci al termenului παιδεία *(paideía)* — „educație". Ieșirea din domeniul umbrelor sau al aparențelor este un drum ascensional, care are diverse etape, fiecare cerînd o pregătire specială. Numai printr-o asemenea pregătire, rezumă Pöggeler ideea, omul poate să se adapteze la o stare specială, care îi permite să

[5] Platon, *op. cit.*, 515 d; Heidegger, *op. cit.*, p. 126.

[6] Platon, *op. cit.*, 516 a; Heidegger, *op. cit.*, p. 127. Expresia este tradusă de Heidegger prin *von dem, was jetzt als das Unverborgene angesprochen wird* — „despre care se spune acum că [este] neascunsul (dezvăluitul)". El continuă deci a traduce ἀληθές ca „neascunsul", „dezocultatul".

„vadă" existîndul *(das Seiende)*, după locul pe care-l ocupă, ca umbră a unei copii (existența sensibilă), ca o copie (lumea sensibilă), ca reflectare a existîndului și, în sfîrșit, ca existîndul însuși.[7] Întreagă această educație — παιδεία — este un drum spre eliberare — *Befreiung*. Așa cum subliniază foarte bine același autor, „educația caută deci să elibereze omul pentru a-l îndrepta către dezvăluit care este adevărul. Esența educației, înțeleasă ca eliberare, ca drum care merge de la lanțuri și de la cavernă către existența liberă, își are fundamentul ei în esența adevărului. Astfel, alegoria peșterii tratează fără îndoială despre educație, dar în realitate despre adevăr." În același mod interpretează „mythul cavernei" în tălmăcirea lui Heidegger și Enrico Garulli[8]: „Heidegger subliniază în primul rînd semnificația termenului *paideía*, înțeles în sensul de conformitate cu un model *(Bildung)*, și ca urmare în sensul unei doctrine a adevărului".

Iată dar cum ajunge filosoful german la ideea de „eliberare" în legătură cu *alétheia* și *paideía*. Despre această relație el a vorbit mai pe larg într-un alt studiu al său, *Despre esența adevărului*[9]. Reluînd problema adevărului, el constată că adevărul are un suport ontologic: *Das Wahre ist das Wirkliche* — „Adevărul este realul", concluzie la care am ajuns și noi. În acest caz, care este esența lui?

Am văzut că pentru el adevărul este o „dezvăluire", o „descoperire" și că pentru a ajunge la ea trebuie o educație, o *paideía*. Dar toate acestea nu indică decît condițiile în care se atinge adevărul, nu ce este el în fondul lui. Pentru aceasta este necesar să i se determine esența. Heidegger scrie textual: *Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit* — „Esența adevărului este libertatea".[10] După cum s-a văzut din alegoria cavernei, pentru a ajunge la adevăr, la „dezocultare", prizonierii au trebuit să se „elibereze" de lanțurile lor. Dar aceasta nu înseamnă oare a înlocui o problemă prin alta? Într-adevăr, dacă adevărul este în esența lui „libertate" *(Freiheit)*, atunci care este esența libertății? Trebuie să ne oprim, altfel cădem

[7] Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, în cap. care poartă chiar numele eseului lui Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Günther Neske, Pfullingen, 1961).

[8] Enrico Garulli, *Heidegger*, p. 41 (Citadella Editrice, Assisi, 1974).

[9] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, în vol. *Wegmarken*, p. 73—97 (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967).

[10] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 81.

dintr-o întrebare în alta, și așa la nesfîrșit. Cercetarea raportului dintre libertate și adevăr conduce în mod necesar la concluzia că libertatea ca fundament al adevărului nu trebuie să mai necesite și ea, la rîndul ei, un alt fundament. De altfel, Heidegger în studiul său *Despre esența fundamentului* [11], arată chiar el că fundamentul trebuie să fie fără fundament. Prin urmare libertatea este esența ultimă a adevărului, și nu are ea însăși o esență. Ea este originea fundamentului, este *der Grund des Grundes*, „temeiul temeiului" sau „fundamentul fundamentului". „Esența adevărului se descoperă" *(enthüllt sich)* ca libertate." [12]

Nu vom urmări mai departe dezvoltările lui Heidegger, care nu mai privesc direct conceptele grecești care ne interesează aici, fiindcă aceste dezvoltări derivă din modul de gîndire personal al lui Heidegger și nu direct din concepția filosofică grecească pe care o considerăm.

*

Ideea lui Heidegger are totuși nevoie, credem, de unele precizări. Dacă o dată cu filosoful german considerăm că „esența adevărului este libertatea", trebuie să mărturisim că această definiție nu explică treptele pe care le parcurg prizonierii pentru a ajunge la lumină. Privind adevărul ca pe o idee abstractă, atunci și esența acestui termen — „libertatea" — nu poate fi decît tot o abstracțiune. În cazul acesta treptele diferite nu mai sînt suficient explicate prin această abstracțiune unică. Mai adecvat ni s-ar părea aici termenul de „eliberare" a prizonierilor din alegoria cavernei.

De fapt noi credem că Heidegger nu a considerat aici în mod distinct diferența dintre adevărurile simplei *adaequatio* și acela al identificării ontologice dintre *noûs* și τὸ ὄν. Desigur, în mod metaforic se poate vorbi de o „eliberare" a adevărului prin „des-coperirea" sa. Cunoașterea unei teoreme matematice poate fi considerată ca o „dezvăluire", „o eliberare" a ei de sub vălul care o ascundea. Dar acest mod de a vorbi este figurat și nu putem spune serios că adevărul teoremei este „eliberat". În schimb, prizonierii din peșteră sînt eliberați în

[11] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, în volumul *Wegmarken* (citat mai înainte).
[12] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 69 și *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 87.

mod real și cunosc adevărul cînd scapă de lanțuri. Schimbarea stării lor este indiscutabil o „eliberare" și deci, în cazul lor, nu este vorba de o figură de stil.

Să încercăm să aprofundăm această idee. Deoarece adevărul bazat pe cele „simple", pe identificarea între intelect și existență, nu poate apărea decît în cazul celor dotați cu *noûs*, urmează că numai ființa umană este capabilă să atingă astfel de adevăruri. Prin urmare, nici un lucru din lume nu poate ajunge la adevăr, adică la „eliberare", în afară de om; erau termenii umanismului antic.

După cum am văzut, una din definițiile date filosofiei este *theoría tēs aletheías*. Pe de altă parte, gînditorii greci au afirmat, după cum ne amintim, că obiectul filosofiei este, în ultimă analiză, eliberarea sufletului de legăturile lui cu lumea sensibilă. Platon o spune categoric: „Sarcina filosofiei este să-i elibereze sufletul [filosofului]" [13]. Așadar, avem două fețe ale unui scop unic: Contopirea intelectului cu adevărul (realul), care este o „eliberare". Ca și prizonierii din peșteră, *psyché* ar fi prizonierul lumii sensibile și cînd cercetează lumea noetică, o ideie (esență), adică ceea ce este „veșnic, nepieritor, neschimbător, și întrucît este de aceeași ființă cu această esență, rămîne statornic lîngă ea, cît poate sta așa de la sine și prin sine" [14]. „Eliberarea" este astfel o penetrare a intelectului în lumea inteligibilă. Dar această „realizare" se actualizează treptat, ceea ce Platon a redat sugestiv interpretînd termenul *alétheia* — adevărul, ca *alé-theia*, „alergarea divină". Este o „alergare", după el, pe care intelectul ar efectua-o actualizîndu-și posibilitățile treptat pe scara stărilor multiple ale existenței. Analiza făcută de Platon cuvîntului *alé-theia* avea ca scop să arate tocmai această descătușare treptată a intelectului, printr-o „alergare continuă". Astfel, credem că sîntem mai aproape de adevărul grecilor neoprindu-ne la ideea că „esența adevărului este libertatea", ci interpretînd *alétheia* ca o activitate, ca o realizare a unei stări existențiale, ca realizare a unei eliberări. Adevărul *theoretic* nu era dat o dată pentru totdeauna; atunci nici „*eîdos*-ul" lui — ca libertate — nu putea fi dat. *Alétheia* era „o alergare divină" prin care se realiza *eleuthería*. În acest sens am putea spune, parafrazînd dictonul latin *unumquodque*

[13] Platon, *Phaidon*, 84 a.
[14] Platon, *Phaidon*, 79 d.

quantum habet de entitate tantum habet de veritate — „cîtă existență ai atîta adevăr ai" — în forma următoare: *unumquodque quantum habet de veritate tantum habet de libertate* — „cît adevăr ai atins atîta libertate ai".

Nu se promite prin cunoașterea adevărului o altă cunoaștere, a esenței lui, ci o acțiune exprimată printr-un verb, verbul ἐλευθερόω *(eleutheróo)* — „a elibera".

Acest al doilea adevăr al grecilor nu este deci un concept, care are o esență ce servește la conceperea lui printr-o definiție. El este un act, prin care se realizează o „stare", stare care face ființa umană să iasă din propriile ei limitări nemijlocite.

Au ajuns grecii antici la *eleutheria?* Este greu să dăm noi cei de astăzi un răspuns unei probleme pe care nu o mai putem concepe nici măcar din punct de vedere theoretic în accepțiunea ei de atunci. Dar putem face o mică incursiune tot printre afirmațiile și relatările celor ce au trăit în această lume de idei.

*

Am văzut că adevărul ca *adaequatio* nu depășea lumea sensibilă, și nici adevărurile matematice, care se află într-o zonă intermediară dintre sensibil și noetic, nu pot ajunge la *identitate.* Și totuși chiar în adevărurile obișnuite, ale celor *syntheta,* se poate „simți" ce este eliberarea reală a minții, pentru că ele reflectă cealaltă parte a *„sýmbolon*-ului". Acest sentiment de eliberare l-au trăit mulți din descoperitorii acestor adevăruri, fie ei din domeniul științelor, al filosofiei sau al artelor. Cantor, de exemplu, creatorul teoriei mulțimilor, a spus că „esența matematicii este libertatea", iar Spinoza sesizase că ideea de înțelepciune, deși nu în sensul tradițional grecesc, se apropie de ideea de „eliberare" de servitutile omenești. Într-adevăr, iată ce scrie el [15]: *Homo liber qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet* — „Omul *liber,* care trăiește printre ignoranți, se silește, pe cît poate, să evite binefacerile acestora". Interesantă este însă explicația pe care o dă el în *Scholia* la această teoremă: Spun pe cît e posibil, fiindcă, deși oamenii sînt ignoranți, există totuși oameni care pot să aducă în

[15] Spinoza, *Ethica, pars IV, propositio LXX.*

relații un ajutor omenesc căruia nimic altceva nu îi este preferabil".

Dar nu prin această „presimțire" a „eliberării", provocată uneori de cunoașterea adevărurilor particulare, conținute în teorii științifice, vom răspunde problemei puse, ci prin cunoașterea felului cum au explicat grecii pătrunderea lor în zona în care spiritul omenesc își realizează starea de „libertate".

Am văzut că „școlile filosofice", chiar atunci cînd filosofia luase o formă discursivă, formă accentuată o dată cu apariția marilor sisteme, al lui Platon, Democrit și culminînd cu al lui Aristotel, nu au părăsit linia comună tradițională prin care se urmărea înlăturarea confuziei dintre existența universalizată a conștiinței și existența limitată individualizată. Sarcina „școlilor" era tocmai ca prin prezența marilor maeștri care conduceau aceste grupări, printr-o disciplină, uneori foarte severă, participanții să reușească a-și depăși propria individualitate.

Astfel, un *philosophós* din Grecia antică făcea parte dintr-o „școală", care era mai mult un fel de „confrerie", și, cînd ajungea să fie el însuși în situația de a învăța pe alții, învățătura lui era, prin natura însăși a realizării personale, o activitate neremunerată — *akerdés.* Însăși gratuitatea acestui act indică lărgirea limitelor individualității acestor filosofi, chiar dacă atitudinea lor nu ar fi privită astăzi decît sub aspect etic. Acest mod de a face filosofie s-a menținut de-a lungul secolelor, și-l mai regăsim, în faza lui ultimă, la Alexandria, în Egipt, în „școala" lui Plotin. După cum remarcă Émile Bréhier [16], cunoscutul istoric francez al filosofiei, Ammonius și alți filosofi (de ex., Musonius sau Epictet) nu scriau, ci se mulțumeau să formeze și să exercite o influență spirituală. Mariano San Nicolo [17] a studiat asemenea „școli" în timpul Ptolemeilor, și a dat ca exemplu două din ele, care existau la Alexandria în secolul al II-lea e.n. Istoricul Dio Cassius [18] ne informează și el că la Alexandria, în timpul

[16] Émile Bréhier, în trad. în limba franceză a operei lui Plotin, *Enneade,* vol. I, *Introduction,* p. III *(Les Belles Lettres,* Paris, 1924*).*

[17] Mariano San Nicolo, *Aegyptisches Vereinwesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer,* p. 196 (München, 1913). Cf. É. Bréhier, *op. cit.*

[18] Dio Cassius (sec. al II-lea e.n.) a scris o *Istorie romană* în 80 de cărți, din care au rămas numai 19 cărți și unele fragmente din celelalte. Informația citată se găsește la 77, 7.

împăratului Caracalla (211—217), existau niște grupări peripateticiene, numite συσσίτια *(syssítia)* — „reuniune de oaspeți".[20]

Dacă mai luăm în considerare și termenul întrebuințat de Platon pentru a-și intitula unul din dialogurile lui, anume *Sympósion*[21], termen care însemna „a bea împreună", trebuie să conchidem că *sympósion*-ul și *syssítia* erau mai puțin întîlniri de petrecere, cît mai cu seamă întîlniri ritualice, asemănătoare cu ceea ce aveau să reprezinte, în timpurile de început, *agapele* în creștinism (și care se poate presupune că erau constituite și ele după modele preexistente).[22]

Desigur, nu putem ști cu exactitate care erau „metodele" fiecărei școli filosofice grecești, după cum nu știm nici ceea ce se petrecea, în același sens, în ceremoniile Marilor Mistere, dar acest lucru nici nu prezintă, în cadrul lucrării noastre, interes. Noi constatăm numai că ele au existat și că însemnau o *meléte thanátou*, o încercare de pătrundere a conștiinței umane în domeniul universalului.

*

Cum apărea o astfel de „stare" desemnată de greci ca fiind „divină"? Unele texte platonice ne dau oarecare indicații, mult prea fragmentare însă pentru ca ele să ne permită să ne formăm o idee clară și distinctă despre această „realizare". Avem totuși unele informații în această privință în textele neoplatonice, care, coroborate cu cele vechi, ne pot da o oarecare perspectivă posibilă. În *Vita Plotini*, Porphyrius, discipolul lui Plotin, ne descrie, sumar, această stare, pe care ar fi atins-o nu numai maestrul său Plotin, dar și el însuși, după cum ne spune, „grație unui act inefabil și nu în potență" (ὅτε αὐτῷ συνημὴν). Iată textul[23]: „Astfel, grație acestei lumini extraordinare (τῷ δαιμονίῳ), care urcă adesea prin inteligență pînă la primul zeu și pînă dincolo de el, urmînd calea prescrisă de Platon în *Symposion* (210 și urm.), el [Plotin] a văzut Zeul care nu are nici formă, nici esență,

[20] Cuvîntul se trage de la verbul συσσιτέω *(syssitéo)* = „a mînca împreună".

[21] Termenul este utilizat și de Xenophon tot ca titlu al scrierii sale despre Socrate.

[22] Ἀγάπη — *agápe* înseamnă în grecește „afecțiune", „dragoste", „prietenie".

[23] Porphyrius, *Vita Plotini*, 23.

pentru că este situat dincolo de inteligență și inteligibil" (ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἐχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος).

Avem chiar și unele descrieri ale acestei „stări", datorite lui Plotin însuși, care întîlnesc informația transmisă de discipolul său. El afirmă că „adesea mă trezesc evadînd din corpul meu, în propria mea intimitate" [...]. Dar, după acest „repaos" în „divin", „descinzînd din inteligență în gîndirea reflexivă (διέξοδος), mă întreb cum operez acum această descindere, și cum s-a putut vreodată ca sufletul să ajungă în corp" [24].

Răspunsul lui Plotin are el însuși forma unei întrebări, care desigur pentru noi se amplifică cu toată exigența spiritului nostru științific de astăzi.

Experiența acestui filosof ar fi trecut chiar de gîndire (νόησις), fiindcă, spune el, actul prim nu este gîndirea; el nu are nimic de gîndit, pentru că este primul. Mai mult, chiar dacă el ar fi gîndirea (νόησις), tot nu ar gîndi; „ceea ce gîndește" este ceea ce are gîndire, și, prin urmare, trebuiesc două lucruri într-un subiect gînditor; dar gîndirea, singură, nu este aceste două lucruri.[25] Deci și după Plotin *, gîndirea este inseparabilă de existență. Astfel „a gîndi" însemna a fi multiplu și nu unul. Ceea ce nu este în nici un fel multiplu nu poate să posede gîndirea (gîndire care avea trepte multiple la Aristotel).

În acest cadru de idei nu ni se mai poate părea deci o vorbă vană afirmația lui Empedocle: „eu sînt zeu" — ἐγώ εἰμι ὁ θέος — sau o altă afirmație: „eu sînt adevărul" ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια.

[24] Plotin, *Enneade*, IV, 8, 1.

[25] Plotin, *op. cit*, V, 6, 6.

* La Plotin, pe linia care vine de la Platon, eliberarea, adică realizarea adevărului ar însemna eliberarea gîndirii de tot ce este obiect pentru ea, rămînerea în propria ei natură, în autonomia ei.

Un cuvînt de încheiere

Diferența dintre modul idealizant de a privi lumea al grecilor și modul realist modern de a o concepe se concentrează, în fond, în optica prin care este privit omul în Univers: grecii i-au dat un loc modest printre „zei"; modernii i-au dat primul loc în lumea înconjurătoare, așa cum a stabilit știința, plasîndu-l printre „mamifere".

Privind omul, nici tragicii greci, nici poeții, nici filosofii nu au fost frapați de asemănarea lui cu mamiferele superioare, ci au fost fascinați numai de inteligența lui, care aparține în mod exclusiv speciei umane. Scrutînd natura intelectuală a omului, pentru a găsi esența lui, grecii au ajuns astfel la concluzia că omul este un miracol. Așa ne-o spune, de exemplu, Sophocle într-un vers celebru din *Antigona*. Unii din ei au mers atît de departe, încît, după cum s-a văzut, au pus semnul de identitate între existență, gîndire și adevăr, adică între *tò ón*, *noeîn* și *alétheia*. Omul participă la acest ternar fundamental, pe care poate să-l sporească la diverse nivele.

Gîndirea modernă, bazată pe formidabilele progrese ale științei, vede condiția umană în aspectul ei biologic, social-istoric și cultural. Omul se găsește la capătul unei evoluții de miliarde de ani a materiei, care, treptat, a devenit viață, cu toate formele ei inferioare și superioare, pînă a luat forma umană. Apariția intelectului uman a fost privită mai ales de pozitivismul strict al secolului al XIX-lea ca un fenomen secundar, un epifenomen, a cărui funcție ar fi aceea de a servi fenomenul biologic. Chiar și cei care făceau o distincție între suflet și corp, în concepția așa-numită a „paralelismului", au văzut imaginea sufletului, ca și funcțiile lui,

numai ca o serie de stări de conștiință care ar corespunde punct cu punct stărilor creierului.

Au fost însă și o serie de gînditori moderni care, plecînd de la datele științei, au încercat să vadă în aparatul intelectual ceva mai mult decît un auxiliar al fenomenului biologic. Filosoful francez Henri Bergson, de exemplu, a ajuns la o altă idee despre natura acestui mult discutat intelect uman. [1] Teza lui pornea de la ideea că factorul cel mai important al intelectului este memoria, conștiința însăși însemnînd mai întîi memorie. Dar, se întreba el, putem face din memorie o funcție a creierului?

Teoriile din timpul lui se bazau pe ideea că amintirile sînt imprimate în creier sub forma unor urme lăsate în fluxul nervos. Broca determinase cu precizie unde se găsește în creier centrul vorbirii; afazia se datorește, spunea el, unei leziuni a piciorului celei de a treia circumvoluțiuni frontale stîngi. Dar experiența arăta că, în cazul amneziei, de exemplu, în unele condiții, bolnavul se vindecă totuși și își regăsește amintirile pe care le „uitase". Concluzia care i se impunea de aici lui Bergson — și care era limitată de cunoștințele timpului său — era că „amintirile" nu se găsesc în celulele cerebrale fiindcă, altfel, în cazul considerat, ele ar fi fost distruse o dată cu celulele lezate. Astfel el vine cu ideea că amintirile nu ar fi conservate în creier, acesta neavînd decît rolul de filtru pentru ceea ce este necesar acțiunii. Generalizînd aceste concluzii, filosoful francez conchidea că memoria putea fi și altceva decît funcția creierului sau, cum se exprima el lapidar: *Le mental déborde le cérébral.*

Discipolul și succesorul lui Bergson la Collège de France, Edouard Le Roy, a căutat, pornind tot de la date științifice, să aprofundeze ideile lui Bergson, în mai multe lucrări, dar mai cu seamă în *Originile umane și evoluția inteligenței.* [2] El recunoștea, pe de o parte, de acord cu Teilhard de Chardin, că, din punct de vedere osteologic, omul se desparte de celelalte primate prin foarte puțin, prin simple nuanțe, adesea foarte greu de fixat [3], iar pe de altă parte, vedea în poziția

[1] Henri Bergson, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Alcan, Paris, 1896).

[2] Edouard Le Roy, *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (Ed. Boivin, Paris, 1928).

[3] *Op. cit.*, p. 17.

sistematică a omului în sînul regnului animal „un fel de enigmă". „Pentru a o vedea, spunea el, este de ajuns să măsurăm disproporția flagrantă care există între slaba variație morfologică din care a ieșit în aparență gîndirea reflexivă și enorma zguduire pe care apariția acestei noi facultăți a produs-o în lumea vie." [4] În apariția extraordinară a gîndirii, Le Roy citea chiar sensul evoluției, care după el nu ar fi altceva decît „istoria unei concentrări și eliberări a gîndirii" [5]. Din această cauză, el credea că fenomenul intelectual ar trebui privit ca un fenomen independent, formînd *„noosfera"*, al cărei raport cu *„biosfera"* trebuie să fie căutat. Ideea a fost reluată și dezvoltată de Teilhard de Chardin, care concepea apariția „puterii de a reflecta" ca faptul experimental al *hominizării* realității, care așază viața în perspectivă cosmică. [6]

Desigur, de la Bergson și pînă astăzi, problema a fost cercetată de mulți gînditori și a evoluat, interesant fiind pentru noi mai ales ce au spus oamenii de știință.

Cu toate încercările ce s-au făcut în decursul timpului de a apropia psihologia de fiziologie, și cu toată strînsa legătură ce s-a putut stabili între aceste două domenii, ele nu au ajuns să fie privite totuși ca reductibile una la alta.

Dr. Bălăceanu-Stolnici, care a căutat să sintetizeze istoria cercetărilor în acest domeniu [7], din Antichitate și pînă în prezent, constată că au existat de fapt două „modele" cu ajutorul cărora s-a explicat suportul material al vieții psihice. Primul model fiind cel al presocraticilor iar cel de-al doilea, cel al filosofiei Renașterii, la care se adaugă cercetările în domeniul diferitelor științe din ultimele secole. Astăzi, ne informează autorul, completat cu teoriile contemporane și cu datele experimentale la zi, acest sistem anatomic care suportă viața psihică este considerat a fi constituit din [8]: „creier — cu nervii săi, organele de simț și efectorii prin care circulă informații (semnificații) purtate de semnalele

[4] *Op. cit.*, p. 37.
[5] *Op. cit.*, p. 84.
[6] P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, în *Oeuvres* de Teilhard de Chardin, tom. I (Ed. du Seuil, Paris, 1955).
[7] C. Bălăceanu-Stolnici, *Anatomiștii în căutarea sufletului* (Editura Albatros, București, 1981).
[8] *Op. cit.*, p. 211.

neurale (chimice și electrice), dar și de sistemul circulator prin care curge sîngele, la care, de astă dată, nu se mai adaugă spirite vitale (ca în celelalte modele), ci semnalele (mesajele) endocrine cu semnificațiile lor. Chiar includerea ficatului în acest sistem nu mai apare atît de aberantă."

Cam aceasta este situația actuală: am „construit" un model anatomic ca *suport* probabil al activității psihice, model care se poate desigur corecta la rîndul lui și perfecționa. Mai trebuie însă să se ia în considerare ceea ce s-a numit „trecerea Rubiconului", adică trecerea de la organic (sau biologic) la superorganic (sau cultural). Omul este creator de cultură prin intelectul lui. Activitatea intelectului uman trebuie explicată nu numai prin suportul lui biologic (interior), ci și prin suportul lui exterior. Astfel E. Morin [9], de exemplu, explică evoluția fenomenului de „cerebralizare" în funcție de codul genetic care favorizează dezvoltarea unor atitudini cerebrale, dar consideră că transformarea socio-culturală exercită și ea un rol în creșterea potențialității creierului. Și nu numai prin mărirea numărului de neuroni ai scoarței superioare, ci și prin stabilirea unor conexiuni între regiunile cerebrale, precum și prin apariția unor noi centri de asociație și de organizare. Într-un cuvînt, elementul socio-cultural favorizează o reorganizare globală a sistemului la un nivel de mai mare complexitate. Aceasta nu semnifică însă că i se substituie codului genetic cultura, ci, dimpotrivă, că el produce un creier cu posibilități organizatorice din ce în ce mai adaptate culturii, adică unei înalte complexități sociale. Cu alte cuvinte „omul nu este reductibil la cultură, dar cultura este indispensabilă pentru a produce omul".

O altă extindere a problemei „diferenței biologice" dintre om și celelalte animale a fost făcută de P. B. Medawar [10]. Plecînd de la constatarea că omul este singurul animal care utilizează instrumente (unelte de muncă), acest autor face o distincțiune originală între organele naturale sau „instrumentele endosomatice", și organele artificiale sau „instru-

[9] E. Morin, *Il paradigma perduto. Cos'è la natura umana?* (1973). Cf. expunerea lui Sergio Agostini în *Temi e problemi della biologia* (Ed. Montefeltro, Urbino, 1981).
[10] P. B. Medawar, *The Uniqueness of the Individual*, Londra, 1957. Urmărim în continuare expunerea lui Sergio Agostinis din lucrarea citată.

mentele exosomatice". Cele două tipuri de instrumente servesc de fapt aceleiași funcții biologice, instrumentele exosomatice făcînd și ele parte din corp în mod *funcțional*, chiar dacă anatomic sînt separate și distincte. Există totuși o diferență esențială între ele: evoluția endosomatică, care aparține tuturor animalelor, se efectuează prin ereditate cu ajutorul canalelor genetice, pe cînd evoluția exosomatică (specifică omului) se realizează prin mijlocirea tradiției, cu transmiterea informației generațiilor succesive prin canale sociale și culturale. În felul acesta, Medawar atribuie tradiției un rol specific ca „factor biologic" și element caracterizant pentru diferența dintre oameni și animale. Am insista chiar că mediul social și cultural este un factor hotărîtor în umanizarea omului.

După cum se vede, pentru crearea unui „model", în domeniul naturii și funcției gîndirii, trebuie ținut seama de mulți factori care intră în joc. Din această cauză, o mulțime de cercetători conchid cu afirmații care par bizare în contextul unei gîndiri științifice. Profesorul englez Steven Rose a spus, de exemplu, despre creier că este cea mai mare sfidare adusă biologiei și științei. [11] Un savant de talia lui E. Schrödinger, subliniind că nu vrea să piardă precizia logică la care a ajuns gîndirea științifică, „fapt fără precedent în alte părți și epoci", afirmă totuși că „tocmai știința noastră, fiindcă se bazează pe obiectivare, a pierdut prin aceasta posibilitatea unei înțelegeri adecvate a Subiectului Cunoașterii, a spiritului" [12] și pledează pentru recuperarea subiectului în procesul cunoașterii obiective. Dr. Bălăceanu-Stolnici, care este înclinat spre o interpretare pur biologică a activității psihice — pe tot registrul ei —, încheie cartea citată mai înainte [13], referindu-se la raportul dintre suportul material și psihic cu fraza următoare: „Cu acest prilej se vede încă o dată că mitul și realitatea științifică nu sînt chiar atît de îndepărtate, mai ales cînd este vorba de o problemă atît de complexă ca aceea a suportului material al vieții psihice".

[11] Dumitru Constantin, *Inteligența materiei*, p. 239 (Ed. Militară, 1981).

[12] Erwin Schrödinger, *Ce este viața și Spirit și materie*, p. 161 (Ed. Politică, 1980).

[13] *Op. cit.*, p. 213.

*

Am citat aceste numai cîteva opinii ale unor cercetători autorizați din domeniul care ne interesează pentru a arăta că problema naturii intelectului uman este mult mai complexă decît ar apărea la prima vedere.

Noi ne vom rezuma la cîteva constatări. Inteligența pe care o posedă ființa umană, și care pare să se concentreze într-un punct — existența individului —, îmbrățișează nu numai dimensiunea acestui individ, ci întreaga existență, vizibilă și invizibilă, de la materie, ca substrat al existenței noastre, pînă la formele ei cele mai diverse — constelații, galaxii și nebuloase — și de la formele de viață cele mai rudimentare pînă la cele mai complexe. Între existență și individul uman s-a stabilit deci un raport care se realizează datorită inteligenței umane: de-o parte, subiectul cunoscător, de cealaltă parte, infinitul, non-eul. Raportul dintre acești doi poli este de învăluire reciprocă: prin condiția mea materială eu aparțin non-eului (realității obiective), el mă cuprinde în legile și destinul lui, pe care sînt obligat inexorabil să le urmez; prin condiția mea intelectuală, mă situez în fața întregului non-eu, și, cu toată infinitatea lui, îl cuprind ca pe un obiect în conștiința mea și-l supun unei disecții raționale, pentru a-l face inteligibil. Ceea ce este extraordinar în această învăluire a întregii existențe de către subiectul cunoscător (eu, societate) este faptul că ea *reușește*, și rezultatele științei sînt martore ale acestei victorii. Dacă am considera numai tomurile de matematici, care cuprind un număr indefinit de teoreme, adică de *adevăruri demonstrate*, ne putem întreba pe bună dreptate ce legătură au ele cu biologia. Modul de apariție a gîndirii este însă, în cazul acesta, cel mai puțin interesant. Fenomenul intelectual a luat o astfel de dimensiune, încît, chiar și dacă la origine nu ar fi fost decît un epifenomen, s-a dezvoltat în așa măsură că a devenit mai important decît baza de la care a plecat și este valabil dincolo de fenomenul a cărui excrescență este.

Acest lucru poate fi ilustrat, de exemplu, prin apariția ideii de număr. Dacă considerăm originile istorice ale acestei idei, ea s-a născut din nevoile modeste ale omului primitiv de a număra. Dar, de la un moment dat, numărul și-a cîștigat o autonomie proprie, și a devenit număr fracționar, irațional, complex, cu proprietăți care nu mai au nici o legătură cu numerația.

BIBLIOTECA
Mitropolitului
ANTONIE
PLAMADEALA

Acest lucru s-a întîmplat cu întreg aparatul intelectual al omului. Ca și numărul, intelectul în întregime și-a depășit „istoria". Chiar dacă un număr indefinit de factori biologici, social-istorici și culturali au contribuit ca intelectul să ajungă la starea de astăzi, el este un fenomen unic, care aparține în exclusivitate ființei umane. Alături de alte fenomene ale naturii — de la particule elementare la galaxii, și de la amibă la mamifere —, inteligența a apărut ca un fenomen extraordinar, care cuprinde în puterile ei totul și pe sine. Și tocmai acest fenomen este încă cel mai puțin cunoscut; putem defini mai bine, de exemplu, structura lui Saturn și natura componentelor lui, decît ce este inteligența, deși prin puterea ei ea devine un fenomen în cosmos.

*

Definiția omului ca „ultimul din seria primatelor" suferă de o deficiență cunoscută în logică, aceea de a nu îndeplini condiția necesară de a conveni întregului definit și numai lui — *omni et soli definito*. Cu alte cuvinte, definiția nu este falsă, dar nu este suficientă. Și pentru a ne întoarce la cei antici, Aristotel a dat cîteva definiții celebre, care au fost discutate de-a lungul timpului, dar noi ne vom referi aici numai la afirmația lui că „omul este, dintre toate animalele, singurul dotat cu *cuvînt* — λόγος" [14]. Dar, în greceşte, *lógos* înseamnă și cuvînt și rațiune (inteligență), astfel că afirmația lui Aristotel revine la a spune că ceea ce caracterizează ființa umană este cuvîntul și rațiunea. Este izbitor însă faptul că individul uman — definit prin *lógos* — nu putea să iasă din propria lui condiție, pentru a se examina pe sine ca *animal rațional* și ca *animal vorbitor*, fără a comite o eroare de logică formală elementară — un cerc vicios. Nu pot să ies din limbaj prin limbaj, precum nu pot ieși din gîndire prin gîndire.[15] Mai precis: nu limbajul poate să se valideze ca limbaj, și nici gîndirea nu se poate valida ca gîndire. Și totuși prin limbaj stabilim regulile corectitudinii limbajului și prin gîndire stabilim organonul gîndirii. Acest lucru este adevărat; numai că toate rezultatele obținute în felul acesta se referă la ceea ce a rămas din procesul interior al limbajului

[14] Aristotel, *Politica*, I, 9.

[15] Ludwig Wittgenstein, în *Tractatus logico-philosophicus*, precum și în alte părți, a emis unele idei analoage.

și gîndirii după ce el a trecut și s-a transformat într-un obiect străin. Gîndirea, ca act al subiectului cunoscător, nu se poate examina simultan ea însăși, în mod analitic, fiindcă nu poate fi simultan și obiect al cunoașterii și subiectul care efectuează această cunoaștere. Tot ce poate examina gîndirea sau limbajul este ceea ce *rămîne* din actul viu al gîndirii și vorbirii, restul acestui act păstrat în forma lui expresivă. De aceea, cînd Aristotel vorbește de „gîndirea care gîndește gîndirea", el nu-l mai privește din punct de vedere logic ca un act de autoreflexiune, un act analitic, ci unul de implicitare.

Sîntem deci obligați să considerăm și cuvîntul și rațiunea ca valori, ca funcții originare. Cele două facultăți, atît de legate între ele, sînt autonome și valide în ele însele.[16] Cu acestea este dotat omul.

Scolasticii ar putea ridica totuși o obiecție aici: dacă conștiința cugetătoare nu are într-adevăr posibilitatea să iasă din *sermo et ratio* pentru a le examina amplitudinea și valoarea, atunci ce garanție mai au ele? Sînt obligat să le accept așa cum sînt, fără nici o posibilitate de a le examina critic. Problema, care ar putea fi enunțată în forme mai sofisticate, își găsește soluția în situația de fapt: mai întîi nici un limbaj natural, de la cel mai primitiv pînă la acela al omului civilizat, nu este contradictoriu și este adecvat perfect la realitate, în așa fel că relațiile individului cu natura sau în societate sînt perfect exprimate în limbajul considerat; gîndirea este valabilă fiindcă ea descoperă adevărurile științifice, adevărurile matematice indiscutabil valabile, sau acelea ale naturii și societății. Un principiu vechi spunea *causa aequat effectum*. Nu este posibil ca intelectul uman să aibă o valoare mai mică decît propria lui creație. Oricum am examina dar problema, concluzia va fi aceeași: cuvîntul și rațiunea sînt fenomene originare, valabile prin natura lor avînd deci un caracter absolut pentru om iar omul participă la acest absolut. Acestui absolut grecii îi ziceau „divin". În

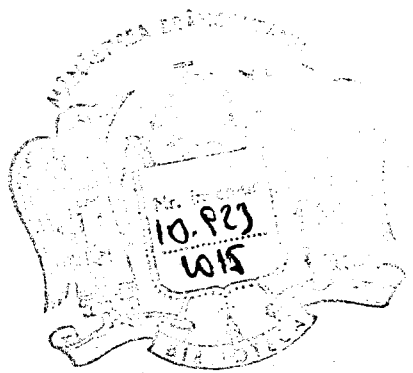
[16] În *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant face un examen al rațiunii prin rațiune — acesta este chiar obiectul întregii opere — și afirmă chiar că gîndirea trebuie și poate să se examineze singură pentru a se justifica și a determina pînă în ce punct este aptă ca instrument de cunoaștere pură. El nu justifică însă această „autocritică", care merita un examen prealabil.

acest sens și un raționalist al secolului al XX-lea ar putea accepta, fără nici o restricție, afirmația lui Epictet [17]:

κατὰ τὸν λόγον οὐδὲν χείρων τῶν
θεῶν οὐδὲ μικρότερος

„după *lógos*-ul tău tu nu ești mai slab și nici mai mic decît zeii".

[17] Epictet, *Convorbiri*, I, 9.


10.823
1015